

**LAVAL THÉOLOGIQUE  
ET PHILOSOPHIQUE**





# LAVAL THEOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

1946

VOLUME II

NUMÉRO 1

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ LAVAL  
QUÉBEC, CANADA

## NOS COLLABORATEURS

- M. CHARLES DE KONINCK, docteur en philosophie de Louvain, est doyen de la faculté de Philosophie de Laval et professeur de philosophie de la nature et de philosophie des sciences. Il est aussi chargé de cours à la faculté de Théologie et membre de la Société Royale du Canada.
- LA R. M. MARIE-DE-LOURDES, R. J.-M., est docteur en philosophie de Laval et professeur de philosophie au Collège Jésus-Marie de Sillery.
- LE R. P. EDMOND GAUDRON, O.F.M., docteur en philosophie de Louvain, est professeur d'histoire de la philosophie grecque aux universités de Québec et de Montréal. Il est aussi directeur de la revue *Culture*.
- LE R. P. PIERRE HYACINTH CONWAY, O.P., est docteur en philosophie de Laval et professeur de philosophie à Providence College, Providence, R.I., U.S.A.
- M. EMMANUEL TRÉPANIER est professeur de métaphysique à l'Université Laval. Il présentera bientôt une thèse de doctorat à l'Institut Catholique de Paris.
- M. L'ABBÉ BERNARD FLYNN, professeur au Séminaire St. Paul, St. Paul, Minnesota, achève présentement sa thèse de doctorat à l'Université Laval.
- LE R. P. ROBERT MORENCY, S. J., licencié en philosophie et en théologie du Scolasticat de l'Immaculée-Conception, est docteur en philosophie de l'Université Laval.
- M. JACQUES DE MONLÉON, licencié en philosophie-lettres de la Sorbonne, professeur à l'Institut Catholique de Paris, enseigne présentement à la faculté de Philosophie de l'Université Laval.
- M. ÉMILE SIMARD, licencié ès lettres et en philosophie, est professeur à Laval où il présentera bientôt sa thèse de doctorat.
- M. AURÈLE KOLNAI est docteur en philosophie de l'Université de Vienne et professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université Laval.
- M. L'ABBÉ STANISLAS CANTIN est professeur de psychologie à l'Université Laval. Il est docteur en philosophie (Laval).
- M. EUGÈNE BABIN, docteur en philosophie de l'Université Notre-Dame, Indiana, est professeur d'éthique et de politique à l'Université Laval.



## SOMMAIRE

---

1. MARIE-DE-LOURDES, R. J.-M.—Essai de commentaire critique sur l' <i>Enquiry Concerning Human Understanding</i> de David Hume.	9
2. EDMOND GAUDRON, O.F.M.—Pour l'interprétation de la pensée préaristotélécienne: à propos de Parménide.....	59
3. AURÈLE KOLNAI.—Le culte de l' <i>homme commun</i> et la gloire des humbles.....	74
4. PIERRE HYACINTH CONWAY, O. P.—The Emancipation of Man in Latin Averroism and the Negation of Immortality.....	117
5. JACQUES DE MONLÉON.—Notes sur le <i>Cogito</i> .....	132
6. ROBERT MORENCY, S. J.—L'activité affective selon Jean de Saint-Thomas.....	143

### QUODLIBETA :

1. CHARLES DE KONINCK.— <i>Quaestiunculæ</i> : Utrum Mater Dei possit dici causa Dei et origo Dei?—Sanctifying Grace and Common Good.—A propos de l'expression «communisme chrétien».....	175
2. STANISLAS CANTIN.—Locomotion et finalité.....	178
3. BERNARD M. FLYNN.—The Notion of Formal Logic.....	181
4. STANISLAS CANTIN.—L'âme et ses puissances selon Aristote.....	184
5. EMMANUEL TRÉPANIER.—La philosophie de la nature porte-t-elle sur des séparés ou des non-séparés?.....	206
6. EUGÈNE BABIN.—Nature de l' <i>ἐξῆς</i> opposée à la privation proprement dite selon Aristote.....	210
7. EMILE SIMARD.—La <i>solertia</i> et la découverte des hypothèses.....	220





# Essai de commentaire critique sur l'*Enquiry Concerning Human Understanding* de David Hume

---

Avec Hume nous entrons dans la phase décidément négative de la philosophie moderne. On a dit avec justesse que son œuvre était purement destructive. Cela est très vrai. Mais il ne faudrait pas prétendre diminuer, par là, son importance. Hume a précisément opéré la destruction qu'il fallait au philosophe moderne pour l'émancipation totale de l'homme. On n'oubliera pas l'importance que lui accorde Kant dans l'introduction aux *Prolégomènes à toute métaphysique future*.

La critique de Hume porte directement contre les deux voies par lesquelles nous pouvons parvenir à connaître ce qui est meilleur que nous : la causalité naturelle et le miracle.

On remarquera que sa négation de la causalité, très grossière en un sens, est en même temps d'une ampleur qu'il ne faudrait pas sous-estimer. Sa critique de la causalité est fondée—et c'est ce qu'à notre avis les auteurs n'ont pas suffisamment fait ressortir—sur la négation de la nature comme principe de ce qui arrive soit toujours, soit le plus souvent. Bref, elle est fondée sur la négation d'une raison dans la nature, dont sur la négation de la finalité. On se souviendra que c'est son action pour une fin qui nous fait définir la nature : *ratio indita rebus ab arte divina ut possint agere propter finem*. Refusant le signe de cette raison, à savoir, ce qui arrive le plus souvent dans les choses naturelles, Hume énerve toute communication entre la raison qu'est la nature, la raison qui en est le principe, et la raison humaine.

La *prima via* avait été implicitement détruite par Descartes dans sa négation de la définition du mouvement. Ce fut le rejet de la voie qui nous est la plus proportionnée. Mais ici, Hume détruit la *quinta via* qui manifeste l'intelligence ordonnatrice de la nature par la plus profonde des causes : la cause finale, qui est aussi la cause première du mouvement. L'attaque de Hume est donc radicale.

Descartes, quelles qu'aient été ses intentions, avait combattu indirectement la foi par sa négation de la théologie. Hume, au contraire, s'en prendra directement à la foi en s'attaquant au signe de l'ordre surnaturel : le miracle. Et cette provocation sera des plus funestes, puisqu'il ouvrira sa critique des miracles par des allusions blasphématoires à la doctrine de la Présence Réelle. Or, le sacrement de l'Eucharistie, qui est le sacrement par excellence de la foi, n'est pas donné comme signe de la foi. Hume



use de cette caractéristique de l'Eucharistie pour diminuer la valeur de signe des autres miracles. Son offensive atteint ainsi la foi par sa base.

Cette partie de notre commentaire sera restreinte aux premières sections de l'*Enquiry*<sup>1</sup>, où Hume traite, point par point, les différentes notions discutées par Aristote au début de la *Métaphysique*. La correspondance des deux auteurs est vraiment étonnante. Hume, sans le savoir peut-être, s'est senti obligé de suivre une démarche semblable. C'est ce que nous entendons montrer au cours de cette étude. Hume n'a pas pu nier la sagesse sans suivre l'ordre et sans nier les notions qu'Aristote avait dû faire ressortir pour manifester cette sagesse plus qu'humaine qu'est la philosophie première.

Il existe beaucoup d'études sur Hume, mais aucune d'elles n'aborde directement son texte pour examiner la valeur de ses raisonnements, et pour en déterminer le sens plus profond. On se dispense de le faire sous prétexte d'objectivité, ce qui veut toujours dire que, par honnêteté scientifique, on doit faire abstraction de la vérité et de la fausseté. En fait, nous trouvons beaucoup plus honnêtes les philosophes modernes qui ont utilisé la critique destructive de Hume, et qui se sont ouvertement rendu compte de son sens véritable.

## I

La première section de l'*Enquête* porte sur les différentes espèces de philosophie. Voici le premier paragraphe de cette section:

Moral philosophy, or the science of human nature, may be treated after two different manners; each of which has its peculiar merit, and may contribute to the entertainment, instruction, and reformation of mankind. The one considers man chiefly as born for action; and as influenced in his measures by taste and sentiment; pursuing one object, and avoiding another, according to the value which these objects seem to possess; and according to the light in which they present themselves. As virtue, of all objects, is allowed to be the most valuable, this species of philosophers paint her in the most amiable colors; borrowing all helps from poetry and eloquence, and treating their subject in an easy and obvious manner, and such as is best fitted to please the imagination, and engage the affections. They select the most striking observations and instances from common life; place opposite characters in a proper contrast; and alluring us into the paths of virtue by the views of glory and happiness, direct our steps in these paths by the soundest precepts and most illustrious examples. They make us *feel* the difference between vice and virtue; they excite and regulate our sentiments; and so they can but bend our hearts to the love of probity and true honor, they think, that they have fully attained the end of all their labors<sup>2</sup>.

Le lecteur scolastique trouve, sans doute, dans la première ligne de l'*Enquête sur l'entendement humain* une déclaration étonnante. L'auteur commence à traiter de «Moral philosophy or science of human nature».

1. DAVID HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, dans *The English Philosophers from Bacon to Mill*, The Modern Library, N.-Y. 1939.

Nous remercions les éditeurs de The Modern Library de nous avoir permis de reproduire le texte de Hume.

2. HUME, *op. cit.*, p.585.



Or une science qui porte sur la nature humaine est nécessairement spéculative, tandis que la philosophie morale, science formellement pratique, est spécifiée par la fin de l'homme. Elle a pour objet non de manifester la nature humaine, mais de faire connaître les moyens à employer pour parvenir à la fin, prenant pour principe cette fin même.

Cette philosophie morale, ou science de la nature humaine, peut être traitée, ajoute Hume, de deux manières différentes. Les précisions qu'il apporte nous font comprendre qu'il s'agit, tantôt de la philosophie spéculative, tantôt de la philosophie pratique. Mais il n'est jamais question déterminément ni de l'une ni de l'autre.

«L'une et l'autre ont leur mérite propre et peuvent contribuer à l'agrément, à l'instruction et à la réforme de l'humanité. L'une considère l'homme comme né principalement pour l'action». Cette précision est d'une ambiguïté extrême. Est-ce là une caractéristique de la philosophie pratique? Déterminer que l'homme est fait pour l'action appartient à la philosophie spéculative. Cependant, il faut admettre que, si, dans une philosophie, l'on accorde le primat à l'agir humain, la partie pratique sera la plus importante.

Cette philosophie envisage l'homme comme influencé dans ses jugements par ses goûts et par ses sentiments. Il s'agit donc d'une philosophie qui tient compte de la variabilité du singulier et de ce *qualis unusquisque est, talis ei finis videtur*, ou, comme Hume le dit lui-même, de l'homme *pursuing one object and avoiding another, according to the value which these objects seem to possess, and according to the light in which they present themselves*.

Ce qui suit montre suffisamment qu'il est question d'une vue proprement pratique sur l'homme, vue poussée jusqu'à la persuasion.

As virtue, of all objects, is allowed to be the most valuable, this species of philosophers paint her in the most amiable colors; borrowing all helps from poetry and eloquence, and treating their subject in an easy and obvious manner, and such as is best fitted to please the imagination, and engage the affections. They select the most striking observations and instances from common life; place opposite characters in a proper contrast; and alluring us into the paths of virtue by the views of glory and happiness, direct our steps in these paths by the soundest precepts and most illustrious examples<sup>1</sup>.

Nous avons donc dépassé les limites de la philosophie morale proprement dite et nous usons de rhétorique et de poésie.

Quand l'auteur affirme que ces philosophes nous font *sentir* la différence entre le vice et la vertu, ce qu'il dit se vérifie de la prudence, dont le jugement dépend de la condition de l'appétit, bref, dont le jugement n'est pas purement intellectuel. Le prudent ne peut pas dire toutes les raisons de son action.

1. HUME, *op. cit.*, p.585.



A cette philosophie, Hume en oppose une autre :

The other species of philosophers consider man in the light of a reasonable rather than an active being, and endeavor to form his understanding more than cultivate his manners. They regard human nature as a subject of speculation; and with a narrow scrutiny examine it, in order to find those principles, which regulate our understanding, excite our sentiments, and make us to approve or blame any particular object, action, or behavior. They think it a reproach to all literature, that philosophy should not yet have fixed, beyond controversy, the foundation of morals, reasoning, and criticism; and should for ever talk of truth and falsehood, vice and virtue, beauty and deformity, without being able to determine the source of these distinctions. While they attempt this arduous task, they are deterred by no difficulties; but proceeding from particular instances to general principles, they still push on their inquiries to principles more general, and rest not satisfied till they arrive at those original principles, by which, in every science, all human curiosity must be bounded. Though their speculations seem abstract, and even unintelligible to common readers, they aim at the approbation of the learned and the wise; and think themselves sufficiently compensated for the labor of their whole lives, if they can discover some hidden truths, which may contribute to the instruction of posterity<sup>1</sup>.

Hume parle sans doute ici de la philosophie qui met la félicité la plus élevée de l'homme dans la vie contemplative, et qui ordonne même son agir à cette vie. Mais il nous déroute, lorsqu'il ajoute que ces philosophes ont pour but de former l'entendement de l'homme plutôt que d'orienter son agir. Nous poursuivons, il est vrai, la science spéculative pour connaître et la science pratique, pour bien agir. Mais la philosophie, celle d'Aristote par exemple, comprend les deux.

Ajoutons, toutefois, que dans la philosophie pratique nous n'entendons pas produire la vertu car la prudence et les vertus morales ne s'enseignent pas : la vérité de la philosophie morale demeure spéculative. Elle ne prétend pas causer la vertu : « . . . Et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente [scil. scientia moralis] contingit hominem contra virtutem peccare »<sup>2</sup>. Elle montre néanmoins, pour autant que cela est possible, i.e. en général, comment agir pour acquérir la vertu.

Ces philosophes, dit Hume, regardent la nature humaine « comme un sujet de spéculation » : cela dépend. Dans la philosophie spéculative, la nature humaine est sujet de spéculation ; dans la philosophie pratique, l'homme est considéré pratiquement comme ordonné à une fin. Et bien que la vérité de cette science morale soit toujours spéculative, le sujet n'est pas envisagé spéculativement. Du reste, les sciences pratiques ne sont pas spécifiées par leur sujet, mais par leur fin.

Et l'auteur poursuit : « With a narrow scrutiny [they] examine [human nature], in order to find those principles, which regulate our understanding, excite our sentiments, and make us to approve or blame any particular object, action, or behavior. They think it a reproach to all literature, that philosophy should not yet have fixed, beyond controversy, the foundation of morals, reasoning, and criticism; and should forever talk of truth and falsehood, vice and virtue, beauty and deformity, without being able to determine the source of these distinctions ». Ce texte montre bien qu'il

1. *Ibid.*, pp.585-586.

2. S. THOMAS, *Q.D. de Virtutibus in communi*, q.un., a.6, ad 1.



parle d'une philosophie spéculative qui voudrait établir de manière analytique les règles de la conduite. Puisqu'il parle de *philosophers*, il parle en historien. Son blâme injustifié exclut par le fait même toute la philosophie d'Aristote et de saint Thomas.

Ce second paragraphe se termine sur une considération très importante: «Though their speculations seem abstract, and even unintelligible to common readers, they aim at the approbation of the learned and the wise; and think themselves sufficiently compensated for the labor of their whole lives, if they can discover some hidden truths, which may contribute to the instruction of posterity». Là surtout où il dit: «They [i.e. les philosophes spéculatifs] aim at the approbation of the learned and the wise», il prend une attitude tout à fait contraire à celle qui est bien la sienne, comme on peut le voir dans la note qui précède l'introduction au *Traité de la nature humaine*<sup>1</sup>. On lit à cet endroit: «... The subjects of the Understanding and Passions make a complete chain of reasoning by themselves; and I was willing to take advantage of this natural division, in order to try the taste of the Public... The approbation of the Public<sup>2</sup> I consider as the greatest reward of my labours; but am determined to regard its judgment, whatever it be, as my best instructions».

Mais revenons à la comparaison des deux espèces de philosophies.

It is certain that the easy and obvious philosophy will always, with the generality of mankind, have the preference above the accurate and abstruse; and by many will be recommended, not only as more agreeable, but more useful than the other. It enters more into common life; molds the heart and affections; and, by touching those principles which actuate men, reforms their conduct, and brings them nearer to that model of perfection which it describes. On the contrary, the abstruse philosophy, being founded on a turn of mind, which cannot enter into business and action, vanishes when the philosopher leaves the shade, and comes into open day; nor can its principles easily retain any influence over our conduct and behavior. The feelings of our heart, the agitation of our passions, the vehemence of our affections, dissipate all its conclusions, and reduce the profound philosopher to a mere plebeian<sup>3</sup>.

Il est vrai que la vie humaine est principalement pratique et la vie spéculative est en quelque sorte surhumaine. Mais il ne suit pas de là que la majorité des hommes aspireront à la vie pratiquement droite. C'est pourquoi il faut bien comprendre le sens de *easy and obvious philosophy*, où, selon Hume, *easy and obvious* doivent être le principe et la norme de cette philosophie même. En d'autres termes, si la philosophie pratique comportait quelque difficulté, quant à l'intelligence, ou pour l'action, il faudrait, sans égard pour la vérité, l'exclure à l'avance. D'ailleurs la majorité des hommes la préfèrent: c'est donc qu'elle est la vraie. L'opinion de la majorité, voilà le critère universel de vérité.

D'autre part, il faut l'admettre, la philosophie spéculative requiert une intelligence au-dessus de l'ordinaire; et il est également vrai qu'elle n'a pas pour fin l'action. Du reste, le spéculatif peut être imprudent. C'est que la rectitude de l'intelligence spéculative ne garantit pas la rectitude de l'intellect pratique qui dépend de la droiture de l'appétit. Dès lors,

1. HUME, *Treatise of Human Nature*, London 1940.

2. C'est nous qui soulignons.

3. *An Enquiry*, p.586.

le comportement pratique du spéculatif peut ne pas être, comme tel, exemplaire. Mais quant à identifier le philosophe spéculatif avec celui qui dans l'action serait un pur «plébéen»,—au sens où l'entend Hume—nous ne le croyons pas possible. Il n'y a pas plus de lien nécessaire entre la rectitude de l'intelligence spéculative et le vice ou l'absence de vertu morale, qu'il n'y en a entre la rectitude de l'intelligence spéculative et la rectitude morale.

Et Hume poursuit :

This also must be confessed, that the most durable, as well as justest fame, has been acquired by the easy philosophy, and that abstract reasoners seem hitherto to have enjoyed only a momentary reputation, from the caprice or ignorance of their own age, but have not been able to support their renown with more equitable posterity. It is easy for a profound philosopher to commit a mistake in his subtle reasonings; and one mistake is the necessary parent of another, while he pushes on his consequences, and is not deterred from embracing any conclusion, by its unusual appearance, or its contradiction to popular opinion. But a philosopher, who purposes only to represent the common sense of mankind in more beautiful and more engaging colors, if by accident he falls into error, goes no farther; but renewing his appeal to common sense, and the natural sentiments of the mind, returns into the right path, and secures himself from any dangerous illusions. The fame of Cicero flourishes at present; but that of Aristotle is utterly decayed. La Bruyère passes the seas, and still maintains his reputation: But the glory of Malebranche is confined to his own nation, and to his own age. And Addison, perhaps, will be read with pleasure, when Locke shall be entirely forgotten<sup>1</sup>.

Nous concédons que la philosophie spéculative est plus difficile. Comme il y a des connexions analytiques entre les propositions de cette science, une erreur spéculative en entraîne beaucoup d'autres. La philosophie pratique au contraire, puisant ses principes dans une expérience foncièrement multiple, en aura ainsi une multiplicité: l'un pourra chanceler sans entraîner les autres. Quant à l'aspect historique de la question, peut-on comparer la gloire de Cicéron à celle d'Aristote, bien que celui-là soit plus accessible que celui-ci? Ceci est d'ailleurs secondaire à moins qu'on n'ait déjà érigé en principe que l'importance d'un auteur, considéré absolument, est fonction de sa popularité.

Dans le cinquième paragraphe, Hume note le piètre accueil que le «pur philosophe» reçoit de la société.

The mere philosopher is a character, which is commonly but little acceptable in the world, as being supposed to contribute nothing either to the advantage or pleasure of society; while he lives remote from communication with mankind, and is wrapped up in principles and notions equally remote from their comprehension. On the other hand, the mere ignorant is still more despised; nor is anything deemed a surer sign of an illiberal genius in an age and nation where the sciences flourish, than to be entirely destitute of all relish for those noble entertainments. The most perfect character is supposed to lie between those extremes; retaining an equal ability and taste for books, company, and business; preserving in conversation that discernment and delicacy which arise from polite letters; and in business, that probity and accuracy which are the natural result of a just philosophy. In order to diffuse and cultivate so accomplished a character, nothing can be more useful than compositions of the easy style and manner, which draw not too much from life, require no deep application or retreat to be comprehended, and send back the student among mankind full of noble sentiments and wise precepts, applicable to every exigence of human life. By means of such compositions, virtue becomes amiable, science agreeable, company instructive, and retirement entertaining<sup>2</sup>.

1. *Op. cit.*, p.586.

2. *Op. cit.*, pp.586-587.



Aristote dit lui-même que le *theôrêtikos* comme tel, vit en dehors de la société humaine<sup>1</sup>. Mais il serait inexact d'affirmer que les philosophes spéculatifs du passé n'ont pas eu une grande influence sur la vie sociale, soit en bien, soit en mal. Et Hume lui-même, pour ce qui regarde les modernes, peut servir d'exemple. C'est la partie spéculative de sa philosophie qui a exercé le plus d'ascendant sur sa postérité, sur Kant en particulier, et même sur Karl Marx, dont personne ne contestera l'influence très universelle au point de vue action sociale. Voici ce que dit à ce sujet M. Grieg dans une biographie de Hume publiée en 1931: «Hume's importance in the history of European thought lies more in these books [i.e. his *Treatise* and his *Enquiry*] than in his work as essayist, historian and amateur in economics»<sup>2</sup>.

Hume oppose maintenant le philosophe spéculatif au pur ignorant pour donner sa préférence au caractère intermédiaire. Celui-ci, cependant, nous laisse perplexes. Le fait qu'il possède une égale facilité et un même goût pour les livres et la conversation, pose un point d'interrogation. Quels sont ces livres? Sa connaissance serait-elle bornée aux écrits de style et de manière faciles?

Comme nous le verrons plus loin, l'auteur concède néanmoins que certains hommes trouvent un grand bonheur dans la contemplation. Ces mêmes hommes insistent toujours, cependant, sur la difficulté de la spéculation et sur la pauvreté relative des connaissances auxquelles nous pouvons parvenir. Par ailleurs nous avons reconnu que la vie spéculative ne peut être le fait de la majorité. Aussi Hume poursuit-il:

Man is a reasonable being; and as such, receives from science his proper food and nourishment: But so narrow are the bounds of human understanding, that little satisfaction can be hoped for in this particular, either from the extent or security of his acquisitions. Man is a sociable, no less than a reasonable being: But neither can he always enjoy company agreeable and amusing, or preserve the proper relish for them. Man is also an active being; and from that disposition, as well as from the various necessities of human life, must submit to business and occupation: But the mind requires some relaxation, and cannot always support its bent to care and industry. It seems, then, that nature has pointed out a mixed kind of life as most suitable to the human race, and secretly admonished them to allow none of these biases to *draw* too much, so as to incapacitate them for other occupations and entertainments. Indulge your passion for science, says she, but let your science be human, and such as may have a direct reference to action and society. Abstruse thought and profound researches I prohibit, and will severely punish, by the pensive melancholy which they introduce, by the endless uncertainty in which they involve you, and by the cold reception which your pretended discoveries shall meet with, when communicated. Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man<sup>3</sup>.

En distinguant l'homme «sociable» du «raisonnable» (*Man is a sociable, no less than a reasonable being*), Hume semble confiner la vie raisonnable à la vie spéculative, alors que l'homme est sociable précisément à cause de sa raison. Mais il lui faut cette dissociation pour pouvoir isoler le pratique du spéculatif. La suite immédiate du texte le fait ressortir. Ce qu'il

1. S. THOMAS, *In X Ethicorum*, lect. 7-8.

2. J. Y. T. GRIEG, *David Hume*, Introduction, p.13.

3. *Op. cit.*, p.587.

retient de la vie spéculative est réduit à un agréable passe-temps en marge de l'action sérieuse. Ses considérations paraissent plausibles, puisque c'est la prudence qui est la sagesse de l'homme, et non la science spéculative, comme l'affirme saint Thomas à la suite d'Aristote :

La prudence est la vertu la plus nécessaire à la vie humaine. Bien vivre consiste en effet à bien agir. Or pour bien agir, il faut non seulement faire quelque chose mais encore y mettre la manière, c'est-à-dire qu'il faut agir d'après un choix bien réglé et pas seulement par impulsion ou passion. Mais, comme le choix porte sur des moyens en vue d'une fin, sa rectitude exige deux choses : une fin conforme au devoir, et des moyens bien en rapport avec cette fin. Pour ce qui est de la fin conforme au devoir, on y est convenablement disposé par la vertu qui perfectionne la partie affective de l'âme, dont l'objet est précisément les biens et les fins. Mais, pour ce qui est des moyens en harmonie avec cette fin, il faut qu'on y soit directement préparé par une habitude de la raison, parce que délibérer et choisir, qui sont les opérations relatives aux moyens, sont des actes de la raison. Et c'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait dans la raison une vertu intellectuelle qui lui donne toute perfection pour bien se comporter à l'égard des moyens à prendre. Cette vertu est la prudence. Voilà comme quoi la prudence est une vertu nécessaire pour bien vivre<sup>1</sup>.

Mais Hume ne l'entend pas ainsi. Il subordonne la vie spéculative à la vie pratique, et ne veut poursuivre que la science ayant un rapport direct à l'action et à la société. Au reste, peut-on encore appeler cette science, *spéculative* ? A la fin du paragraphe on constate en effet qu'il l'a entièrement exclue. Notons aussi qu'une des raisons pour lesquelles il déconseille la pensée abstruse et les recherches profondes, c'est le froid avec lequel elles seront accueillies par les hommes. Nous en revenons donc à la norme énoncée plus haut : l'opinion de la majorité, posée comme critère.

Le paragraphe suivant est particulièrement insidieux. Si la généralité des hommes, dit Hume, se contentait de négliger tout simplement la philosophie abstraite et profonde, nous pourrions en rester là. Mais on fait plus : on va jusqu'à jeter le blâme sur elle et à la combler de mépris, prônant la négation pure et simple de tout raisonnement profond, appelé métaphysique. Il faut donc se demander s'il est quelque avantage à retirer de ces raisonnements difficiles.

Were the generality of mankind contented to prefer the easy philosophy to the abstract and profound, without throwing any blame or contempt on the latter, it might not be improper, perhaps, to comply with this general opinion, and allow every man to enjoy, without opposition, his own taste and sentiment. But as the matter is often carried farther, even to the absolute rejecting of all profound reasonings, or what is commonly called *metaphysics*, we shall now proceed to consider what can reasonably be pleaded in their behalf<sup>2</sup>.

La réponse à cette question fournira peut-être un point d'appui dans la raison elle-même pour détruire cette philosophie ; on userait de sa prétendue exactitude et profondeur pour l'exterminer. Son rejet alors ne serait plus appuyé sur le sentiment mais sur la science même. C'est donc la métaphysique elle-même qui nous fournira les instruments propres à sa destruction.

1. *Ia IIae*, q.57, a.5, c. (Ed. de la Revue des Jeunes, trad. R. BERNARD, O.P.).  
2. *Op. cit.*, pp.587-588.



Voilà comment il faut entendre ce paragraphe à la lumière de ce qui va suivre. Il est vrai que la métaphysique en tant que sagesse doit se défendre elle-même. Mais ici cette défense ne peut qu'entraîner sa propre négation.

Nonobstant cette attaque indirecte, Hume reconnaît à la philosophie spéculative certains avantages.

We may begin with observing, that one considerable advantage, which results from the accurate and abstract philosophy, is, its subserviency to the easy and humane, which, without the former, can never attain a sufficient degree of exactness in its sentiments, precepts, or reasonings. All polite letters are nothing but pictures of human life in various attitudes and situations; and inspire us with different sentiments, of praise or blame, admiration or ridicule, according to the qualities of the object, which they set before us. An artist must be better qualified to succeed in this undertaking, who, besides a delicate taste and a quick apprehension, possesses an accurate knowledge of the internal fabric, the operations of the understanding, the workings of the passions, and the various species of sentiment which discriminate vice and virtue. How painful soever this inward search or inquiry may appear, it becomes, in some measure, requisite to those, who would describe with success the obvious and outward appearances of life and manners. The anatomist presents to the eye the most hideous and disagreeable objects; but his science is useful to the painter in delineating even a Venus or an Helen. While the latter employs all the richest colors of his art, and gives his figures the most graceful and engaging airs; he must still carry his attention to the inward structure of the human body, the position of the muscles, the fabric of the bones, and the use and figure of every part or organ. Accuracy is, in every case, advantageous to beauty, and just reasoning to delicate sentiment. In vain would we exalt the one by depreciating the other<sup>1</sup>.

La philosophie spéculative comporte de la précision et de l'abstraction. Ce sont là des avantages qu'il faut être à même d'exploiter en faveur de la philosophie facile. Celle-ci, par elle-même, est inapte à fournir un degré suffisant d'exactitude. On ne voit pas très bien comment cette considération peut se concilier avec ce qu'il disait à la fin d'un paragraphe précédent: «Abstruse thought and profound researches I prohibit, and will severely punish . . . by the endless *uncertainty* in which they involve you»<sup>2</sup>. Mais passons. Il est entendu que si on a recours à cette exactitude et à cette abstraction, ce sera uniquement comme à des instruments de la philosophie facile et *humane*. Comparée à la philosophie facile, la philosophie abstraite joue le rôle de l'anatomie en regard de la sculpture. Or «The anatomist presents to the eye the most hideous and disagreeable objects»: de même l'usage que nous ferons de la philosophie exacte et abstruse ne sera pas agréable ni ne révélera des objets qu'il vaille la peine de considérer pour eux-mêmes. Cependant il se pourrait bien qu'elle fût aussi nécessaire à la philosophie facile que l'anatomie l'est à la sculpture. L'ordre est donc renversé. Il convient surtout de remarquer que la métaphysique est considérée d'avance comme une science à rejeter dans ce qu'elle a d'affirmatif. On a choisi de la détruire: le sentiment précède la raison, et on ne se servira de celle-ci que pour agréer au sentiment.

Après ces considérations «utilitaires» sur la philosophie spéculative, on ne s'étonne pas d'entendre Hume préconiser ici cette sorte de philosophie que les anciens appelaient la sophistique.

1. *An Enquiry*, p.588.

2. *Op. cit.*, p.587.

Besides, we may observe, in every art or profession, even those which most concern life or action, that a spirit of accuracy, however acquired, carries all of them nearer their perfection, and renders them more subservient to the interests of society. And though a philosopher may live remote from business, the genius of philosophy, if carefully cultivated by several, must gradually diffuse itself throughout the whole society, and bestow a similar correctness on every art and calling. The politician will acquire greater foresight and subtlety, in the subdividing and balancing of power; the lawyer more method and finer principles in his reasonings; and the general more regularity in his discipline, and more caution in his plans and operations. The stability of modern governments above the ancient, and the accuracy of modern philosophy, have improved, and probably will still improve, by similar gradations<sup>1</sup>.

Il s'agit bien de sophistique.

Le sophiste diffère du philosophe par le choix, i.e. par le désir de vivre. Il considère sa science comme un simple instrument pour satisfaire ce désir. On fera de la philosophie à cause des résultats pratiques qu'on en peut retirer. La dernière phrase de ce paragraphe est à la fois surprenante et singulièrement ironique quand on la compare à l'esprit révolutionnaire de plus en plus répandu dans le monde et auquel la philosophie de Hume n'est pas une contribution étrangère: «The stability of modern governments above the ancient, and the accuracy of modern philosophy, have improved, and probably will still improve, by similar gradations».

Le paragraphe qui suit a pour but, semble-t-il, de réhabiliter le philosophe comme tel.

Were there no advantage to be reaped from these studies, beyond the gratification of an innocent curiosity, yet ought not even this to be despised; as being one accession to those few safe and harmless pleasures, which are bestowed on the human race. The sweetest and most inoffensive path of life leads through the avenues of science and learning; and whoever can either remove any obstructions in this way, or open up any new prospect, ought so far to be esteemed a benefactor to mankind. And though these researches may appear painful and fatiguing, it is with some minds as with some bodies, which being endowed with vigorous and florid health, require severe exercise, and reap a pleasure from what, to the generality of mankind, may seem burdensome and laborious. Obscurity, indeed, is painful to the mind as well as to the eye; but to bring light from obscurity, by whatever labor, must needs be delightful and rejoicing<sup>2</sup>.

Hume veut défendre le philosophe contre les objections que pourrait lui faire le public auquel cette *Enquête* est adressée. Cependant, ne nous y trompons pas, l'auteur n'en prépare pas moins une attaque insidieuse contre le philosophe spéculatif, et cela, en exaltant le penseur qui au profit de l'humanité démasquera le spéculatif. Pourquoi s'oppose-t-on à la philosophie profonde et abstraite? Serait-ce parce que son étude ne peut conduire à aucun autre avantage qu'à la satisfaction d'une innocente curiosité? Cet agrément est loin d'être méprisable, «as being one accession to those few safe and harmless pleasures, which are bestowed on the human race». Comment la philosophie pourrait-elle être, sous ce rapport, nuisible à l'humanité? Au contraire: «The sweetest and most inoffensive path of life leads through the avenues of science and learning; . . .» En d'autres termes, si le philosophe spéculatif mérite d'être démasqué, ce n'est

1. *Op. cit.*, p.588.

2. *Op. cit.*, pp.588-589.



pas parce qu'il s'adonne au plaisir *inoffensif* de la spéculation. Cette occupation procure même un grand bien dans la mesure où elle peut faire avancer la science. Et comment la science pourrait-elle nuire à l'humanité? Quiconque ouvre des voies à la connaissance, ou laisse seulement entrevoir des possibilités, est un bienfaiteur de l'humanité. D'ailleurs, le philosophe n'aurait-il pas d'autant plus de mérite que, dans son innocente occupation il délivrerait l'humanité de toute science fausse, et surtout de la plus fausse de toutes: celle qui tient le peuple sous le joug de la superstition?

Mais, il y a un «mais» suivant lequel la philosophie cache un véritable danger. Elle est difficile. De ce fait, elle est le privilège des intelligences les plus robustes, capables d'affronter sans peine des problèmes onéreux pour la plupart des hommes. Et c'est pour cette raison même que les philosophes peuvent présenter un si grand péril. Ils se meuvent dans une sphère inaccessible. De ces hauteurs, ils deviennent facilement une menace de tyrannie pour le public, en qui ils encouragent des aspirations morbides sous prétexte qu'elles proviennent d'une profondeur de l'homme, accessible seulement à ceux qui scrutent les difficultés de la philosophie abstraite.

Si donc on s'oppose à cette philosophie profonde, c'est parce que, fatalement, elle est une source d'erreurs. Aussi est-elle vaine, même pour ceux qui s'y complaisent.

But this obscurity in the profound and abstract philosophy, is objected to, not only as painful and fatiguing, but as the inevitable source of uncertainty and error. Here indeed lies the justest and most plausible objection against a considerable part of metaphysics, that they are not properly a science; but arise either from the fruitless efforts of human vanity, which would penetrate into subjects utterly inaccessible to the understanding, or from the craft of popular superstitions, which, being unable to defend themselves on fair ground, raise these entangling brambles to cover and protect their weakness. Chased from the open country, these robbers fly into the forest, and lie in wait to break in upon every unguarded avenue of the mind, and overwhelm it with religious fears and prejudices. The stoutest antagonist, if he remit his watch a moment, is oppressed. And many, through cowardice and folly, open the gates to the enemies, and willingly receive them with reverence and submission, as their legal sovereigns<sup>1</sup>.

La philosophie abstraite a sa racine dans l'orgueil de l'homme, tendu vers une connaissance d'objets qu'il ne peut nullement atteindre. Elle provient aussi — et Hume introduit cette idée avec une brusquerie surprenante — des superstitions populaires, qui, incapables de se défendre honnêtement, protègent leur faiblesse sous ses élucubrations. Cette accusation est étonnante lorsqu'on se rappelle la manière dont il a caractérisé jusqu'ici cette philosophie. Il faut donc supposer qu'en réalité le philosophe spéculatif n'est pas mû par un désir de science, mais plutôt par un désir de domination pour laquelle il se sert de ce qu'il y a de plus bas: les superstitions populaires. Autrement nous devrions poser l'hypothèse que le philosophe est lui-même l'innocente victime de ces superstitions. Il ne vaudrait donc pas mieux que la populace. De toute façon, le philosophe spéculatif finit par être un personnage très mystérieux et dont les agissements sont à surveiller. C'est un sophiste, non seulement parce

1. *Op. cit.*, p.589.

qu'il se nourrit de science apparente, mais parce qu'il en use pour un dessein caché, forcément pratique. Pour Hume, le métaphysicien présente déjà tous les dangers que Marx signalera. Et il insiste: les métaphysiciens sont des voleurs qui se cachent dans la forêt et s'y tiennent en embuscade, attendant de la manière la plus sinistre une trouée favorable qui leur permette d'accabler les hommes de préjugés et de frayeurs religieuses. Ainsi offrent-ils un danger même pour l'antagoniste le plus puissant. Bref, le seul moyen vraiment efficace de les combattre sera de dévoiler leur jeu cynique. Les métaphysiciens sont donc bel et bien les ennemis de l'humanité, ennemis qui doivent leur souveraineté à ceux qui par couardise et folie leur ouvrent les portes et les reçoivent volontiers avec révérence et soumission. Notons le contraste entre le philosophe spéculatif décrit dans ce paragraphe, et l'astucieuse bienveillance avec laquelle il avait été présenté dans les paragraphes précédents. Le coup porte d'autant plus qu'on avait accordé au métaphysicien la noblesse d'une puissance intellectuelle au-dessus du commun des hommes.

Il ne suffira donc pas de laisser faire ces philosophes. Il ne s'agit pas d'attendre l'auto-destruction de leurs vaines spéculations, découvrant enfin de manière spontanée le domaine propre de la raison humaine. En effet il n'y a pas de limite aux faux espoirs que peuvent susciter ces spéculations ténébreuses. On reconnaîtra sans doute que les prédécesseurs se sont trompés, mais on conservera l'espoir d'arriver à les dépasser. Il faut donc s'attaquer à la source même de cette lubie. Bref, il faut tâcher de déterminer d'avance les bornes de l'intelligence humaine, et montrer une fois pour toutes ce qu'elle peut et ce qu'elle ne peut pas connaître. Ne faudrait-il pas alors poursuivre le philosophe spéculatif dans son propre domaine abstrus et difficile? Sans doute, mais cette rude campagne aura sa récompense. «We must submit to this fatigue, in order to live at ease ever after».

But is this a sufficient reason, why philosophers should desist from such researches, and leave superstition still in possession of her retreat? Is it not proper to draw an opposite conclusion, and perceive the necessity of carrying the war into the most secret recesses of the enemy? In vain do we hope, that men, from frequent disappointment, will at last abandon such airy sciences, and discover the proper province of human reason. For, besides, that many persons find too sensible an interest in perpetually recalling such topics; besides this, I say, the motive of blind despair can never reasonably have place in the sciences; since, however unsuccessful former attempts may have proved, there is still room to hope, that the industry, good fortune, or improved sagacity of succeeding generations may reach discoveries unknown to former ages. Each adventurous genius will leap at the arduous prize, and find himself stimulated, rather than discouraged, by the failures of his predecessors; while he hopes that the glory of achieving so hard an adventure is reserved for him alone. The only method of freeing learning, at once, from these abstruse questions, is to inquire seriously into the nature of human understanding, and show, from an exact analysis of its powers and capacity, that it is by no means fitted for such remote and abstruse subjects. We must submit to this fatigue, in order to live at ease ever after: And must cultivate true metaphysics with some care, in order to destroy the false and adulterate. Indolence, which, to some persons, affords a safeguard against this deceitful philosophy, is, with others, over-balanced by curiosity; and despair, which at some moments, prevails, may give place afterwards to sanguine hopes and expectations. Accurate and just reasoning is the only catholic remedy, fitted for all persons and all dispositions; and is alone able to subvert that abstruse philosophy and meta-



physical jargon, which, being mixed up with popular superstition, renders it in a manner impenetrable to careless reasoners, and gives it the air of science and wisdom<sup>1</sup>.

Hume, à ce qu'on voit, semble encore se contenter de la critique de la **raison**. Bientôt, cette critique sera reconnue insuffisante. Les marxistes **seront** plus radicaux; et qui pourrait les en blâmer si le philosophe en cause est **vraiment** ce que Hume en dit? Ils préconiseront son assassinat chaque fois que cela sera possible. Il y a, dit Hume, une métaphysique vraie. Mais c'est une métaphysique définie par sa seule puissance de destruction de la philosophie affirmative, i.e. de la métaphysique, pour autant que celle-ci porte sur des choses meilleures que nous. Notons tout particulièrement ce qu'affirme l'auteur au sujet de l'obscurité impénétrable de la philosophie abstruse et du jargon métaphysique, obscurité due aux superstitions populaires qui s'y trouvent mêlées. Or nous savons, par ce qui va suivre, ce qu'il faut entendre par *superstitions populaires*. C'est avant tout la foi chrétienne. Hume s'attaque ici à ce que nous pouvons appeler la philosophie chrétienne, i.e. à la philosophie qui reçoit une vigueur tout à fait transcendante de sa conformité aux vérités de la foi. Celui, dit Jean de Saint-Thomas, qui philosophe dans la foi a plus de certitude des vérités philosophiques que l'infidèle. On voit par là dans quelle direction pointe la critique de Hume: elle en veut plus à la foi qu'à la philosophie. On l'a noté dans le paragraphe précédent: c'est l'association de la philosophie aux superstitions populaires qui soulève chez Hume cette indignation contre la philosophie spéculative. Et celle-ci, remarquons-le, est d'une grande importance pour toute la morale chrétienne.

La métaphysique véritable, celle qui nous débarrasse de cette fausse science de choses qui nous dépassent, de cette prétendue sagesse, a tout d'abord l'avantage de rejeter cette partie de la connaissance la moins certaine et la plus *désagréable*.

Besides this advantage of rejecting, after deliberate inquiry, the most uncertain and disagreeable part of learning, there are many positive advantages, which result from an accurate scrutiny into the powers and faculties of human nature. It is remarkable concerning the operations of the mind, that, though most intimately present to us, yet, whenever they become the object of reflection, they seem involved in obscurity; nor can the eye readily find those lines and boundaries, which discriminate and distinguish them. The objects are too fine to remain long in the same aspect or situation; and must be apprehended in an instant, by a superior penetration, derived from nature, and improved by habit and reflection. It becomes, therefore, no inconsiderable part of science barely to know the different operations of the mind, to separate them from each other, to class them under their proper heads, and to correct all that seeming disorder, in which they lie involved, when made the object of reflection and inquiry. This task of ordering and distinguishing, which has no merit, when performed with regard to external bodies, the objects of our senses, rises in its value, when directed towards the operations of the mind, in proportion to the difficulty and labor, which we meet with in performing it. And if we can go no farther than this mental geography, or delineation of the distinct parts and powers of the mind, it is at least a satisfaction to go so far; and the more obvious this science may appear (and it is by no means obvious) the more contemptible still must the ignorance of it be esteemed, in all pretenders to learning and philosophy<sup>2</sup>.

1. HUME, *An Enquiry*, pp.589-590.

2. *Ibid.*, p.590.

Remarquons le jour sous lequel Hume voit les objets de la sagesse spéculative. Il emploie le mot *désagréable*: c'est d'ailleurs un terme qui se rapporte au sentiment. On voit jusqu'à quel point il est mû par la haine de ce qui est meilleur que l'homme. Mais il s'empresse d'ajouter que l'analyse des puissances et des facultés de la nature humaine comporte aussi d'autres avantages, avantages positifs cette fois. Il ne vise donc pas simplement à la destruction. Evidemment les avantages positifs seront limités à ces puissances et à ces facultés de l'homme. Cependant, poursuit-il, même si nous avons réduit à néant la philosophie abstruse et difficile, ce serait une dangereuse illusion de s'attendre à trouver facile et claire l'étude de l'homme en lui-même. Au contraire elle sera obscure. Mais à cette obscurité Hume trouve une raison qui devra nous satisfaire. En étudiant l'homme, nous avons affaire à un objet si près de nous qu'il n'y a que la réflexion qui puisse nous le faire connaître. Or la réflexion, de l'avis de tous, est difficile. Néanmoins nous pouvons facilement nous résigner à cette difficulté, aussi longtemps qu'elle n'est pas causée par un objet dont la perfection nous dépasserait. L'homme est au niveau de l'homme: voilà l'important. Les difficultés qui surgissent du fait qu'il est si près de lui-même sont toujours des difficultés *humaines*, et comme telles, ne sauraient être le sujet d'une inquiétude métaphysique. Elles ne regardent que l'homme, et, en fin de compte, sont aussi peu importantes que l'homme lui-même. C'est ce que Hume exprime, d'ailleurs, avec un certain cynisme dans le dernier paragraphe d'une de ses harangues publiées en 1742 et intitulée *The Sceptic*:

In a word, human life is more governed by fortune than by reason: is to be regarded more as a dull pastime than a serious occupation; and is more influenced by particular humor than by general principles. Shall we engage ourselves in it with passion and anxiety? It is not worthy of so much concern. Shall we be indifferent about what happens? We lose all the pleasure of the game by our phlegm and carelessness. While we are reasoning concerning life, life is gone; and death, though *perhaps* they receive him differently, yet, treats alike the fool and the philosopher. To reduce life to exact rule and method is commonly a painful oft a fruitless occupation: and is it not also a proof that we overvalue the prize for which we contend? Even to reason so carefully concerning it, and to fix with accuracy its just idea, would be overvaluing it, were it not that, to some tempers, this occupation is one of the most amusing in which life could possibly be employed<sup>1</sup>.

Le texte que nous venons de citer nous détourne un peu du dessein immédiat de l'*Enquête*. Si l'homme vaut si peu, est-il la peine d'étudier ses facultés et de les distinguer les unes des autres? Pourquoi se soumettre à cette recherche si difficile? Notre intérêt personnel, comme le note Hume à la fin de ce paragraphe, fournit le principal motif de cette enquête. Cette raison porterait-elle encore après la conclusion que nous venons de citer du *Sceptic*? Elle ne tiendrait plus si nous faisons abstraction du but le plus profond poursuivi par Hume: la destruction de la sagesse spéculative et de tout ce qu'entraîne cette négation.

Nor can there remain any suspicion, that this science is uncertain and chimerical; unless we should entertain such a scepticism as is entirely subversive of all speculation, and even action. It cannot be doubted, that the mind is endowed with several

1. *The Sceptic*, The International Library of Famous Literature, Vol. VIII, N.-Y., Merrill and Baker, 1898.



powers and faculties, that these powers are distinct from each other, that what is really distinct to the immediate perception may be distinguished by reflection; and consequently, that there is a truth and falsehood in all propositions on this subject, and a truth and falsehood, which lie not beyond the compass of human understanding. There are many obvious distinctions of this kind, such as those between the will and understanding, the imagination and passions, which fall within the comprehension of every human creature; and the finer and more philosophical distinctions are no less real and certain, though more difficult to be comprehended. Some instances, especially late ones, of success in these inquiries, may give us a juster notion of the certainty and solidity of this branch of learning. And shall we esteem it worthy the labor of a philosopher to give us a true system of the planets, and adjust the position and order of those remote bodies; while we affect to overlook those, who, with so much success, delineate the parts of the mind, in which we are so intimately concerned<sup>1</sup>?

Cette attaque a besoin évidemment d'un point d'appui: ce sera une certaine connaissance des puissances et des facultés de l'homme. Autrement la critique elle-même serait éternuée. La mauvaise posture dans laquelle Hume a mis les avantages positifs de sa nouvelle philosophie l'oblige à tabler sur son importance. Les raisons qu'il apporte demeurent inopérantes tant qu'on ne les voit pas à la lumière de celles qui se trouvent cachées.

Cette nouvelle philosophie, conformément à la règle que Hume s'était fixée au début de cette section, a besoin d'être encouragée par l'attention du public. Du coup, l'auteur doit se soumettre à une exigence profondément enracinée dans l'intelligence humaine: le désir de connaître le pourquoi des choses. Aussi dit-il:

But may we not hope, that philosophy, if cultivated with care, and encouraged by the attention of the public, may carry its researches still farther, and discover, at least in some degree, the secret springs and principles, by which the human mind is actuated in its operations? Astronomers had long contented themselves with proving, from the phenomena, the true motions, order, and magnitude of the heavenly bodies: Till a philosopher, at last, arose, who seems, from the happiest reasoning, to have also determined the laws and forces, by which the revolutions of the planets are governed and directed. The like has been performed with regard to other parts of nature. And there is no reason to despair of equal success in our inquiries concerning the mental powers and economy, if prosecuted with equal capacity and caution. It is probable, that one operation and principle of the mind depends on another; which, again, may be resolved into one more general and universal: And how far these researches may possibly be carried, it will be difficult for us, before, or even after, a careful trial, exactly to determine. This is certain, that attempts of this kind are every day made even by those who philosophize the most negligently: And nothing can be more requisite than to enter upon the enterprise with thorough care and attention; that, if it lie within the compass of human understanding, it may at last be happily achieved; if not, it may, however, be rejected with some confidence and security. This last conclusion, surely, is not desirable; nor ought it to be embraced too rashly. For how much must we diminish from the beauty and value of this species of philosophy, upon such a supposition? Moralists have hitherto been accustomed, when they considered the vast multitude and diversity of those actions that excite our approbation or dislike, to search for some common principle, on which this variety of sentiments might depend. And though they have sometimes carried the matter too far, by their passion for some one general principle; it must, however, be confessed, that they are excusable in expecting to find some general principles, into which all the vices and virtues were justly to be resolved. The like has been the endeavor of critics, logicians, and even politicians: Nor have their attempts been wholly unsuccessful; though perhaps longer time, greater accuracy, and more

1. *An Enquiry*, pp.590-591.

ardent application may bring these sciences still nearer their perfection. To throw up at once all pretensions of this kind may justly be deemed more rash, precipitate, and dogmatical, than even the boldest and most affirmative philosophy, that has ever attempted to impose its crude dictates and principles on mankind<sup>1</sup>.

Cette exigence sera satisfaite, dans une certaine mesure, si nous pouvons trouver «that one operation and principle of the mind depends on another; which, again, may be resolved into one more general and universal». Mais on ne peut guère promettre de résultats. Ce qui importe, avant tout, c'est de faire cette recherche avec le plus grand soin. S'il arrivait que nous devions rejeter la possibilité même de trouver des raisons, du moins, l'attention que nous aurions mise à démontrer cette impossibilité nous tiendrait-elle lieu de raison satisfaisante. La destruction de la sagesse spéculative était, aux yeux de Hume, souhaitable à l'avance. En face de la présente connaissance positive, il prend une autre attitude. La connaissance de la nature humaine sera-t-elle jamais analytique? Il est permis d'en douter. «This last conclusion, surely, is not desirable; nor ought it to be embraced too rashly». En d'autres termes, il ne doit pas éteindre tout espoir de ne jamais connaître le pourquoi des opérations humaines. S'il le faisait, pourrait-il compter sur l'encouragement du public? D'autant plus que dans cette connaissance,—comme il l'a affirmé précédemment—on cherche des principes toujours plus généraux: «For how much must we diminish from the beauty and value of this species of philosophy, upon such a supposition? . . .»

Hume craint de tomber dans une négation proportionnelle au dogmatisme de la philosophie affirmative. Il ne peut pas risquer de tout enlever et d'aboutir ainsi à une sorte de nihilisme. Il faut qu'il conserve au moins l'espoir de satisfaire cette indéracinable inclination de l'intelligence vers une certaine connaissance scientifique. Autrement, quel accueil lui ferait le public? . . .

Hume a concédé un si grand poids à l'objection tirée du caractère abstrait et difficile de la philosophie spéculative,—sur laquelle il comptait pour attirer l'attention du public et peut-être son approbation—qu'il se trouve obligé de justifier maintenant l'obscurité et la difficulté non seulement égales mais plus grandes encore de sa propre philosophie. Il se rend bien compte que la même objection pourrait valoir dans son cas.

What though these reasonings concerning human nature seem abstract, and of difficult comprehension? This affords no presumption of their falsehood. On the contrary, it seems impossible, that what has hitherto escaped so many wise and profound philosophers can be very obvious and easy. And whatever pains these researches may cost us, we may think ourselves sufficiently rewarded, not only in point of profit but of pleasure, if, by that means, we can make any addition to our stock of knowledge, in subjects of such unspeakable importance<sup>2</sup>.

Hume contourne la difficulté en insistant de nouveau sur la complexité des questions dont s'occupent ses adversaires, par ailleurs hommes d'intelligence supérieure. Serait-il possible alors que sa philosophie dont le but est la solution de toutes ces difficultés fût plus facile? «. . . It seems impossible, that what has hitherto escaped so many wise and profound

1. *Op. cit.*, pp. 591-592.

2. *Op. cit.*, p. 592.



philosophers can be very obvious and easy». Mais les peines auxquelles nous devons nous soumettre, quels que soient les résultats auxquels nous devons atteindre, seront amplement compensées. Le profit retiré de cette enquête s'unira au contentement d'avoir apporté quelque contribution en une matière d'une importance indicible. Mais comment être assuré de cette satisfaction? Est-il certain que nous ne serons pas amenés à une conclusion, bien différente de l'objet de nos désirs, et qui ne nous révèle, en définitive, que l'impuissance de l'intelligence humaine? Hume nous dira plus loin quel est ce plaisir transcendant.

«No conclusions can be more agreeable to scepticism than such as make discoveries concerning the weakness and narrow limits of human reason and capacity»<sup>1</sup>. Hume ne peut pas échapper à la condition où se mettent tous ceux qui veulent suivre de manière systématique la pente de la négation et du mal. Ils finissent par se trouver en présence de difficultés supérieures à celles qu'on rencontre dans la recherche loyale de la vérité et dans la pratique de la vertu. La tendance vers l'intégrité dans le mal et l'impossibilité d'y jamais atteindre sont la cause du désespoir proprement diabolique.

Pour bien saisir le sens du dernier paragraphe de cette section, il faut souligner de nouveau l'attitude prise a priori, par Hume, en face de toute philosophie qui supposerait dans l'intelligence humaine une capacité d'atteindre des choses meilleures que nous, auxquelles nous devrions alors conformer notre conduite. L'extrait de la section VII que nous venons de citer est très significatif à cet égard.

But as, after all, the abstractedness of these speculations is no recommendation, but rather a disadvantage to them, and as this difficulty may perhaps be surmounted by care and art, and the avoiding of all unnecessary detail, we have, in the following inquiry, attempted to throw some light upon subjects, from which uncertainty has hitherto deterred the wise, and obscurity the ignorant. Happy, if we can unite the boundaries of the different species of philosophy, by reconciling profound inquiry with clearness, and truth with novelty! And still more happy, if reasoning in this easy manner, we can undermine the foundations of an abstruse philosophy, which seems to have hitherto served only as a shelter to superstition, and a cover to absurdity and error<sup>2</sup>!

Son attitude commande le recours à une forme de critique qui ne requiert pas une connaissance scientifique de ce qu'on critique.

En effet, comme dit Aristote au chapitre 11 des *Réfutations Sophistiques*,

La Dialectique est en même temps aussi une critique: car la Critique n'est pas non plus de même nature que la Géométrie, mais c'est une discipline qu'on peut posséder, même sans avoir la science. Il est, en effet, possible, même pour celui qui n'a pas la science, de procéder à l'examen critique de celui qui n'a pas la science de la chose, s'il accorde des points tirés, non pas des choses dont il a la science ni des principes propres du sujet en question, mais de toutes ces conséquences dépendant du sujet qui sont d'une nature telle qu'on peut très bien les connaître sans connaître l'art dont relève la chose, bien qu'on ne puisse pas ne pas les connaître sans ignorer nécessairement aussi l'art. On voit donc que la Critique n'est la science d'aucun objet déterminé. C'est pourquoi aussi elle se rapporte à toutes choses: car tous les arts se servent aussi de certains principes communs. De là vient que tous les

1. *Op. cit.*, p.631.

2. *Ibid.*, p.592.

hommes, même les ignorants, font en quelque façon usage de la Dialectique et de la Critique: car tous, jusqu'à un certain point, s'efforcent de mettre à l'épreuve ceux qui prétendent savoir. Or ce dont les ignorants se servent ici, ce sont les principes communs: car ils ne les connaissent eux-mêmes pas moins que ceux qui savent, mêmesi, dans ce qu'ils disent, ils semblent bien loin de la science. Tous les hommes font donc des réfutations: car ils font sans art ce que fait avec art la Dialectique; et celui qui critique par l'art syllogistique est un dialecticien<sup>1</sup>.

La facilité de ce genre de critique que tout le monde peut faire sans science, est parfois *voulue* et mise en valeur, non pas en vue d'éprouver la science de celui qui prétendrait savoir, ni en vue d'apprendre, mais en vue de détruire. Elle peut alors paraître singulièrement puissante. C'est que le sophiste l'exploite à la manière d'une vraie critique, assimilée apparemment à la critique commune, et par ailleurs fondée, semble-t-il, sur une véritable connaissance des positions controversées. Il n'aura qu'à attribuer aux philosophes des opinions quelconques, pour les attaquer ensuite d'après un genre de critique que tout le monde reconnaît au moins comme genre. Il tâchera ainsi de séduire le public en employant de manière apparente le genre de critique que tous peuvent faire sans science. Cette critique sophistique sera d'autant plus subtile et puissante qu'elle aura pour résultat de faire apparaître les philosophes comme des sophistes. Voilà ce que veut dire, il nous semble: «reasoning in this easy manner, we can undermine the foundations of an abstruse philosophy». Kant emploiera du reste le même procédé. Il nous dira: «Voici ce que l'on entend par métaphysique», «voici le sujet de la logique». A supposer que ce fut là ce qu'un Aristote entendait par la philosophie première ou par la logique, il est facile de les réduire à rien.

## II

Les considérations de Hume dans cette deuxième section sont à la fois si superficielles et si vaporeuses, qu'il ne vaudrait pas la peine de s'y arrêter, si elles ne cachaient sous leur facilité même quelque dessein plus profond. Quand on sait le but de l'auteur, on constate qu'il recourt à des moyens bien adaptés à celui-ci. Par *moyens*, nous entendons et le point de vue général auquel il se place dans cette section, et les considérations qu'il a choisi de faire à partir de ce point de vue. Nous disons que ce point de vue, celui de l'origine des idées, il l'a *choisi*. Et ce choix s'explique par la fin. Il est d'autant plus subtil qu'il semble plausible, indépendamment du but général de l'*Enquête*. En effet, si l'on veut se rendre compte des limites de la connaissance humaine, ne doit-on pas se placer d'emblée au point de vue des idées? Cependant,—il convient de le noter ici—le problème de la connaissance n'est nullement le premier problème de la philosophie. C'est pourquoi il ne suffirait pas de faire la critique des notions et des assertions contenues dans cette section. La cause serait déjà perdue. On ne pourrait jamais s'entendre sur la nature et l'origine des idées, sans avoir discuté au préalable plusieurs questions dont dépend la solution de ce problème.

1. ARISTOTE, *Organon*, VI, *Les Réfutations Sophistiques*, ch.11, 172a20, trad. J. TRICOT.



Toutefois, même en se plaçant au point de vue des idées, Hume pré-suppose toutes sortes de notions qu'il laisse dans l'ombre. Suivons néanmoins son texte pour les besoins de la discussion.

Everyone will readily allow that there is a considerable difference between the perceptions of the mind, when a man feels the pain of excessive heat, or the pleasure of moderate warmth, and when he afterwards recalls to his memory this sensation, or anticipates it by his imagination. These faculties may mimic or copy the perceptions of the senses; but they never can entirely reach the force and vivacity of the original sentiment. The utmost we say of them, even when they operate with greatest vigor, is, that they represent their object in so lively a manner, that we could *almost* say we feel or see it: But, except the mind be disordered by disease or madness, they never can arrive at such a pitch of vivacity, as to render these perceptions altogether undistinguishable. All the colors of poetry, however splendid, can never paint natural objects in such a manner as to make the description be taken for a real landscape. The most lively thought is still inferior to the dullest sensation.

We may observe a like distinction to run through all the other perceptions of the mind. A man in a fit of anger, is actuated in a very different manner from one who only thinks of that emotion. If you tell me, that any person is in love, I easily understand your meaning, and form a just conception of his situation; but never can mistake that conception for the real disorders and agitations of the passion. When we reflect on our past sentiments and affections, our thought is a faithful mirror, and copies its objects truly; but the colors which it employs are faint and dull, in comparison of those in which our original perceptions were clothed. It requires no nice discernment or metaphysical head to mark the distinction between them.

Here therefore we may divide all the perceptions of the mind into two classes or species, which are distinguished by their different degrees of force and vivacity. The less forcible and lively are commonly denominated *thoughts* or *ideas*. The other species want a name in our language, and in most others; I suppose, because it was not requisite for any, but philosophical purposes, to rank them under a general term or appellation. Let us, therefore, use a little freedom and call them *impressions*; employing that word in a sense somewhat different from the usual. By the term *impression*, then, I mean all our more lively perceptions, when we hear, or see, or feel, or love, or hate, or desire, or will. And impressions are distinguished from ideas, which are the less lively perceptions, of which we are conscious, when we reflect on any of those sensations or movements above mentioned<sup>1</sup>.

L'auteur s'est proposé de montrer que l'homme ne peut atteindre à la connaissance des choses meilleures que lui, ni à celle de ce qu'il pourrait y avoir de très noble en lui-même. Et il l'a fait en définissant les limites de la connaissance humaine. Le chemin le plus court pour parvenir à cette prétendue démonstration ne serait-il pas le suivant: prouver que la faculté par laquelle nous prétendons arriver à la connaissance de ce qui nous dépasse, n'est pas simplement une puissance purement illusoire, mais qu'elle est, dans le fond, inférieure aux facultés par lesquelles personne ne croit atteindre à la connaissance de ces choses? Hume institue une comparaison entre nos différentes puissances cognoscitives: en fallût-il tirer la conclusion universelle qu'il en déduit, il serait nécessaire d'affirmer, qu'en dernière instance, cette noble faculté, par laquelle nous nous flattons d'arriver même à la connaissance de Dieu, n'est qu'un sens dégénéré. Bref, il y a une intelligence, mais cette intelligence *upon a nearer examination*, se révèle une faculté de beaucoup inférieure à celles que l'on avait toujours considérées comme les moins nobles de toutes. On notera que cette condition assignée à l'intelligence humaine est plus odieuse que sa négation pure et simple.

1. *An Enquiry*, pp.592-593.

Passons sous silence la grossièreté de son analyse, et arrêtons-nous un instant au soin et à l'art avec lesquels il s'applique à faire son point, sans jamais perdre de vue la fin qu'il s'est proposée.

Il est vrai que le sens externe a une perfection à laquelle aucune autre puissance cognoscitive de l'homme ne peut aspirer. Il y a même un rapport sous lequel le sens le plus inférieur absolument, à savoir le toucher, est le plus parfait. Il est d'ailleurs remarquable que Hume l'ait choisi pour illustrer sa première considération au sujet de l'origine des idées. Le toucher est le sens le plus expérimental et le plus certain : c'est pourquoi les anciens l'appelaient le sens de l'intelligence. Ne disaient-ils pas d'ailleurs, que les hommes diffèrent d'intelligence selon la perfection plus ou moins grande de leur toucher ? Aristote et l'Ecole, loin de nier cette affirmation, en ont fait un des principes de leurs conclusions psychologiques. D'autre part, le principe de contradiction, le premier de tous nos jugements et le plus certain, dépend de l'expérience du sens externe.

Mais il en est tout autrement quand on se place au point de vue de la perfection dans la ligne de la connaissance, i.e. de l'immatérialité. Sous ce rapport, l'ordre des facultés cognoscitives est l'inverse de celui que nous venons de considérer. Pour établir cette hiérarchie, une comparaison entre les sens et l'intelligence n'est pas requise. Il suffit de confronter les sens externes entre eux. Il est d'ailleurs tout à fait remarquable que la *Métaphysique* d'Aristote s'ouvre par cette considération.

Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître; le plaisir causé par les sensations en est la preuve, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances, et qui nous découvre le plus de différences<sup>1</sup>.

Nous pourrions poursuivre cette citation d'Aristote où il compare les sens internes aux sens externes, ainsi qu'à l'intelligence; mais il suffit d'avoir indiqué la fausseté initiale de la position de Hume au seul point de vue des sens externes. La vue est un sens plus parfait que le toucher, par exemple, parce qu'elle fait connaître plus de choses et plus de différences. Parmi tous les sens externes, n'est-ce pas à la vue et à l'ouïe que nous sommes surtout redevables du plaisir de connaître ? Les œuvres des beaux-arts, dans la mesure où elles parlent aux sens, ne s'adressent-elles pas principalement à ceux-là ?

Il est un autre point de vue du procédé de Hume qui demande à être examiné. Notre connaissance intellectuelle, étant abstractive, ne nous permet pas de connaître directement le singulier sensible : c'est là une imperfection qui lui est propre. Nos concepts universels ne peuvent représenter le singulier comme tel. Mais cette déficience est relative dans le genre intelligence. Une connaissance intellectuelle et directe du singulier serait infiniment plus parfaite que la connaissance directe que nous en avons

---

1. *Métaphysique*, I, ch.1, trad. J. TRICOT.



par le sens. Or, d'après Hume, cette imperfection de l'intelligence humaine serait de la nature même de l'intelligence comme intelligence. Selon lui, l'intelligence ne pourrait surmonter cette imperfection qu'en devenant identique au sens, comme si la perfection de l'intuition du sens était due, non pas au fait d'être *intuitive*, mais à celui d'être une intuition *sensible*.

Il n'est cependant pas nécessaire d'entrer si profondément en matière pour mettre à jour les assertions apparemment les plus simples de Hume.

Peut-on affirmer que la nature présente aux sens des objets autrement plus vifs que ceux que nous pouvons imaginer? Que dira-t-on des œuvres d'art, par exemple des œuvres de la peinture? Le peintre ne peut-il pas poser dans le monde sensible des couleurs et des nuances de couleurs qu'il n'a pas d'abord éprouvées, mais qui sont le fruit d'une conception de son esprit? Et le compositeur, ne produit-il pas des sons et des combinaisons de sons qui nous donnent des impressions incomparablement plus vives que celles venant uniquement du sens, sous forme de bruit? Sans doute, faudra-t-il concéder à Hume qu'il est une acception où l'on peut dire qu'un bruit cassant les oreilles est plus vif qu'une sonate. Hume, alors, serait obligé d'affirmer qu'absolument parlant l'impression produite par un semblable tintamarre est une connaissance plus parfaite que la jouissance provenant de l'audition d'une sonate: celle-ci n'étant en dernière instance qu'un pâle reflet de la première. . .

Voici un autre point.

Nothing, at first view, may seem more unbounded than the thought of man, which not only escapes all human power and authority, but is not even restrained within the limits of nature and reality. To form monsters, and join incongruous shapes and appearances, costs the imagination no more trouble than to conceive the most natural and familiar objects. And while the body is confined to one planet, along which it creeps with pain and difficulty; the thought can in an instant transport us into the most distant regions of the universe; or even beyond the universe, into the unbounded chaos, where nature is supposed to lie in total confusion. What never was seen, or heard of, may yet be conceived; nor is anything beyond the power of thought, except what implies an absolute contradiction.

But though our thought seems to possess this unbounded liberty, we shall find, upon a nearer examination, that it is really confined within very narrow limits, and that all this creative power of the mind amounts to no more than the faculty of compounding, transposing, augmenting, or diminishing the materials afforded us by the senses and experience. When we think of a golden mountain, we only join two consistent ideas, *gold*, and *mountain*, with which we were formerly acquainted. A virtuous horse we can conceive; because, from our own feeling, we can conceive virtue; and this we may unite to the figure and shape of a horse, which is an animal familiar to us. In short, all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment: the mixture and composition of these belongs alone to the mind and will. Or, to express myself in philosophical language, all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones.

To prove this, the two following arguments will, I hope, be sufficient. First, when we analyze our thoughts or ideas, however compounded or sublime, we always find that they resolve themselves into such simple ideas as were copied from a precedent feeling or sentiment. Even those ideas, which, at first view, seem the most wide of this origin, are found, upon a nearer scrutiny, to be derived from it. The idea of God, as meaning an infinitely intelligent, wise, and good Being, arises from reflecting on the operations of our own mind, and augmenting, without limit, those qualities of goodness and wisdom. We may prosecute this inquiry to what length we please; where we shall always find, that every idea which we examine is copied from a similar impression. Those who would assert that this position is not univer-

sally true nor without exception, have only one, and that an easy method of refuting it; by producing that idea, which in their opinion, is not derived from this source. It will then be incumbent on us, if we would maintain our doctrine, to produce the impression, or lively perception, which corresponds to it.

Secondly. If it happen, from a defect of the organ, that a man is not susceptible of any species of sensation, we always find that he is as little susceptible of the correspondent ideas. A blind man can form no notion of colors; a deaf man of sounds. Restore either of them that sense in which he is deficient; by opening this new inlet for his sensations, you also open an inlet for the ideas; and he finds no difficulty in conceiving these objects. The case is the same, if the object, proper for exciting any sensation, has never been applied to the organ. A Laplander or Negro has no notion of the relish of wine. And though there are few or no instances of a like deficiency in the mind, where a person has never felt or is wholly incapable of a sentiment or passion that belongs to his species; yet we find the same observation to take place in a less degree. A man of mild manners can form no idea of inveterate revenge or cruelty; nor can a selfish heart easily conceive the heights of friendship and generosity. It is readily allowed, that other beings may possess many senses of which we can have no conception; because the ideas of them have never been introduced to us in the only manner by which an idea can have access to the mind, to wit, by the actual feeling and sensation.

There is, however, one contradictory phenomenon, which may prove that it is not absolutely impossible for ideas to arise, independent of their correspondent impressions. I believe it will readily be allowed, that the several distinct ideas of color, which enter by the eye, or those of sound, which are conveyed by the ear, are really different from each other though, at the same time, resembling. Now if this be true of different colors, it must be no less so of the different shades of the same color; and each shade produces a distinct idea, independent of the rest. For if this should be denied, it is possible, by the continual gradation of shades, to run a color insensibly into what is most remote from it; and if you will not allow any of the means to be different, you cannot, without absurdity, deny the extremes to be the same. Suppose, therefore, a person to have enjoyed his sight for thirty years, and to have become perfectly acquainted with colors of all kinds except one particular shade of blue, for instance, which it never has been his fortune to meet with. Let all the different shades of that color, except that single one, be placed before him, descending gradually from the deepest to the lightest; it is plain that he will perceive a blank, where that shade is wanting, and will be sensible that there is a greater distance in that place between the contiguous colors than in any other. Now I ask, whether it be possible for him, from his own imagination, to supply this deficiency, and raise up to himself the idea of that particular shade, though it had never been conveyed to him by his senses? I believe there are few but will be of opinion that he can: and this may serve as a proof that the simple ideas are not always, in every instance, derived from the correspondent impressions; though this instance is so singular, that it is scarcely worth our observing, and does not merit that for it alone we should alter our general maxim<sup>1</sup>.

Hume signale l'*illimitation* de la pensée et de l'imagination; mais il prend soin d'éviter toute réflexion sur cette *unbounded liberty*. (Il attribue d'ailleurs à celle-ci la faculté de faire des combinaisons impossibles, telle: un cheval vertueux. Nous pouvons faire la combinaison verbale: nous ne voyons pas comment l'intelligence peut la concevoir. Mais comme Hume s'abstient toujours de définir proprement les termes qu'il emploie, les combinaisons sont libres.)<sup>2</sup>

1. HUME, *An Enquiry*, pp.593-595.

2. Il est singulièrement ironique d'entendre Hume reprocher aux scolastiques d'user de termes qu'ils ne définissent point. Hume n'est-il pas le philosophe qui ait le plus usé de cette licence? Les philosophes scolastiques au contraire sont bien ceux qui ont mis le plus grand soin à définir leurs termes, et qui sont les plus sobres dans leurs exposés. La meilleure preuve de ce que nous lui reprochons ici, se trouve dans la note où il porte lui-même cette accusation contre les scolastiques. (Cf. *An Enquiry*, sec.2, n.2, p.596. Cette note est reproduite *infra*, p.31.)



D'où l'intelligence et l'imagination tirent-elles cette puissance? Comment se fait-il que le sens externe soit incapable de faire lui-même des combinaisons? Etant donné le but de sa philosophie, il est évidemment préférable pour Hume de ne pas se poser ces questions. Néanmoins, sans l'avouer, n'attribue-t-il pas à une puissance autre que le sens externe, la faculté de discerner entre une impression vive et la pâle copie de cette impression? Est-ce le sens externe qui fait lui-même cette comparaison? L'auteur ne suppose-t-il pas l'*idée* d'une vive impression, ainsi que l'*idée* d'un pâle reflet, ou d'une faible copie? Et la grande détermination avec laquelle il décide entre elles, ne les suppose-t-elle pas parfaitement précises, nettes, claires et incontestablement certaines de la certitude même de la vive impression? Et y aurait-il lieu de parler de certitude si ce n'est en supposant l'intelligence? Que veut dire la certitude du sens sans aucun rapport à l'intelligence?

Nous avons ici un exemple singulièrement frappant de cette absence de sens *critique* et de réflexion qui caractérise les philosophes *critiques* et les penseurs soucieux de la prise de conscience du *soi*.

Nonobstant cette vacuité, Hume est entièrement satisfait de sa grossière analyse. Elle lui suffit à renverser toute la métaphysique qu'il avait, par ailleurs, déjà mise en disgrâce.

Here, therefore, is a proposition, which not only seems, in itself, simple and intelligible; but, if a proper use were made of it, might render every dispute equally intelligible, and banish all that jargon, which has so long taken possession of metaphysical reasonings, and drawn disgrace upon them. All ideas, especially abstract ones, are naturally faint and obscure: the mind has but a slender hold of them: they are apt to be confounded with other resembling ideas; and when we have often employed any term, though without a distinct meaning, we are apt to imagine it has a determinate idea annexed to it. On the contrary, all impressions, that is, all sensations, either outward or inward, are strong and vivid: the limits between them are more exactly determined: nor is it easy to fall into any error or mistake with regard to them. When we entertain, therefore, any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but inquire, *from what impression is that supposed idea derived?* And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion. [1] By bringing ideas into so clear a light we may reasonably hope to remove all dispute, which may arise, concerning their nature and reality<sup>2</sup>.

[1]. Note de Hume: «It is probable that no more was meant by those, who denied innate ideas, than that all ideas were copies of our impressions; though it must be confessed, that the terms, which they employed, were not chosen with such caution, nor so exactly defined, as to prevent all mistakes about their doctrine. For what is meant by *innate*? If innate be equivalent to natural, then all the perceptions and ideas of the mind must be allowed to be innate or natural, in whatever sense we take the latter word, whether in opposition to what is uncommon, artificial, or miraculous. If by innate be meant, contemporary to our birth, the dispute seems to be frivolous; nor is it worth while to inquire at what time thinking begins, whether before, at, or after our birth. Again, the word *idea*, seems to be commonly taken in a very loose sense by Locke and others; as standing for any of our perceptions, our sensations and passions, as well as thoughts. Now in this sense, I should desire to know, what can be meant by asserting, that self-love, or resentment of injuries, or the passion between the sexes is not innate?

But admitting these terms, *impressions* and *ideas*, in the sense above explained, and understanding by *innate*, what is original or copied from no precedent perception, then may we assert that all our impressions are innate and our ideas not innate.

To be ingenious, I must own it to be my opinion, that Locke was betrayed into this question by the schoolmen, who, making use of undefined terms, draw out their disputes to a tedious length, without ever touching the point in question. A like ambiguity and circumlocution seem to run through that philosopher's reasonings on this as well as most other subjects».—*An Enquiry*, p.596.

On peut s'étonner du contentement que respire le dernier paragraphe de cette section. On s'en étonne, car cette section est sans contredit parmi les pages les plus faibles, les plus pauvres, les plus tristes, de toute la littérature philosophique. Il faut remarquer toutefois la grande brutalité qui soutient et recouvre cette faiblesse. Le but de Hume est atteint. Nos idées des choses sensibles sont déjà des perceptions diminuées. Leur contenu est inférieur à ce qui est perçu dans l'impression du sens externe. Que dire alors de nos prétendues idées des réalités que le sens ne peut en aucune façon nous manifester? Elles seraient encore plus pâles que les pâles copies des impressions des choses sensibles, et cela, non seulement quant au mode de représentation mais quant à la réalité même qu'elles voudraient révéler. On voit alors ce qui arrive non seulement pour notre connaissance de Dieu, mais pour l'être même que nous lui attribuons dans cette connaissance. Il serait infiniment inférieur à l'objet sensible le moins parfait qui se puisse *toucher*.

### III

*Sapientis est ordinare.* La raison en est, dit saint Thomas, que la sagesse est la perfection la plus puissante de la raison, dont le propre est de connaître l'ordre. Les puissances sensibles connaissent certaines choses de manière absolue. Il n'y a cependant que l'intelligence ou la raison qui saisisse l'ordre d'une chose à une autre chose.

Dès le début de cette section, Hume s'empresse de reconnaître, comme vérité parfaitement évidente, l'existence de l'ordre dans la pensée, la présence de méthode, de régularité.

It is evident that there is a principle of connection between the different thoughts or ideas of the mind, and that, in their appearance to the memory or imagination, they introduce each other with a certain degree of method and regularity. In our more serious thinking or discourse this is so observable that any particular thought, which breaks in upon the regular tract or chain of ideas, is immediately remarked and rejected. And even in our wildest and most wandering reveries, nay in our very dreams, we shall find, if we reflect, that the imagination ran not altogether at adventures, but that there was still a connection upheld among the different ideas, which succeeded each other. Were the loosest and freest conversation to be transcribed, there would immediately be observed something which connected it in all its transitions. Or where this is wanting, the person who broke the thread of discourse might still inform you, that there had secretly revolved in his mind a succession of thought, which had gradually led him from the subject of conversation. Among different languages, even where we cannot suspect the least connection or communication, it is found, that the words, expressive of ideas, the most compounded, do yet nearly correspond to each other: a certain proof that the simple ideas, comprehended in the compound ones, were bound together by some universal principle, which had an equal influence on all mankind<sup>1</sup>.

Il y a donc de l'ordre. Par ailleurs, nous savons que son dessein entraîne nécessairement la négation de l'ordre. Comme il ne peut nier le fait de l'ordre dans la pensée, il le niera dans les choses, comme fondement de celui que leur attribue l'intelligence. Ce faisant, il rejettera à la fois

1. *An Enquiry*, pp.596-597.



l'intelligence humaine dans ce qu'elle a de plus profond, et l'intelligence qui est la cause de l'ordre dans la nature. Bref, pour lui aussi, l'ordre sera un propre; mais le propre de la condition dégénérée où il a relégué la pensée. On le voit dès lors: malgré l'incroyable platitude de ses considérations dans cette troisième section, Hume attaque d'une manière parfaitement adaptée à son but la sagesse, non seulement humaine, mais surtout divine.

Hume énumère trois principes qui, à son avis, rendent compte de la connexion entre les idées: la ressemblance, la contiguïté dans le temps et l'espace, et la causalité. Tout cela lui paraît très évident.

Though it be too obvious to escape observation, that different ideas are connected together; I do not find that any philosopher has attempted to enumerate or class all the principles of association; a subject, however, that seems worthy of curiosity. To me, there appear to be only three principles of connection among ideas, namely, *resemblance*, *contiguity* in time or place, and *cause* or *effect*.

That these principles serve to connect ideas will not, I believe, be much doubted. A picture naturally leads our thoughts to the original [1]: the mention of one apartment in a building naturally introduces an inquiry or discourse concerning the others [2]: and if we think of a wound, we can scarcely forbear reflecting on the pain which follows it [3]. But that this enumeration is complete, and that there are no other principles of association except these, may be difficult to prove to the satisfaction of the reader, or even to a man's own satisfaction. All we can do, in such cases, is to run over several instances, and examine carefully the principle which binds the different thoughts to each other, never stopping till we render the principle as general as possible[4]. The more instances we examine, and the more care we employ, the more assurance shall we acquire, that the enumeration, which we form from the whole, is complete and entire<sup>5</sup>.

Comme exemple de ressemblance, il donne le rapport de l'image qui conduit notre pensée à l'original. Manifestement, l'exemple est mauvais: car il dépasse de beaucoup la notion même de ressemblance. Sans doute, l'image suppose ressemblance; elle ne s'achève cependant pas formellement dans cette ressemblance: comme dit saint Augustin, un œuf n'est pas l'image d'un autre œuf. La ressemblance n'est que l'élément générique de l'image. A la ressemblance, l'image ajoute deux choses: une similitude selon la nature ou selon un signe prochain de la nature, et, en plus, un ordre d'origine entre l'image et ce dont l'image est la similitude. Ainsi le dessin d'un œuf est l'image de l'œuf qui est l'original de cette image. Remarquons combien l'ordre est essentiel à l'image. Il ne l'est nullement à la ressemblance. La ressemblance n'a rien à faire avec l'ordre. Bref, en ramenant l'imitation à la ressemblance par le truchement astucieux d'un exemple apparemment mal choisi, Hume détruit l'ordre essentiel à l'imitation.

[1] Resemblance.

[2] Contiguity.

[3] Cause and effect.

[4] For instance, *contrast* or *contrariety* is also a connection among ideas but it may, perhaps, be considered as a mixture of *causation* and *resemblance*. Where two objects are contrary, the one destroys the other; that is, the cause of its annihilation and the idea of the annihilation of an object implies the idea of its former existence. (Les notes dont le chiffre est entre crochets sont de Hume.)

5. *Op. cit.*, p.597.

Mais, objectera-t-on, qui vous dit que Hume ne veut pas parler tout simplement de ressemblance? A cela on peut répondre que s'il eût été question de pure ressemblance, celle entre deux œufs par exemple, Hume n'aurait pas pu établir le lien qui l'intéresse. Car, un œuf *ne conduit pas la pensée naturellement* à un autre œuf. Or il ne faut pas oublier que Hume a donné cet exemple comme un principe qui est censé expliquer l'ordre dans la pensée.

Il serait intéressant d'analyser ici le sens profond de l'imitation, et le rôle qu'elle joue dans la vie de l'intelligence, qu'il s'agisse de l'imitation en Dieu, ou dans l'intelligence humaine. Chez l'enfant, l'amour des imitations ne se manifeste-t-il pas dès le premier éveil de l'intelligence?

Passons maintenant à l'examen du principe de contiguïté tel que l'entend Hume. L'exemple qu'il nous en donne nous met en face d'une nouvelle supercherie. Remarquons tout d'abord qu'il doit prendre ici le terme «contiguïté» en un sens très général et non au sens strict et physique. En effet, la définition rigoureuse de la contiguïté ne pourrait pas s'appliquer à des idées, si voisines soient-elles. Il faut donc l'entendre d'un pur «être ensemble» qui comprend sans doute une relation, mais qui ferait abstraction de toute conséquence et donc de tout ordre. Nous n'entendons pas par là affirmer que Hume ne songe pas à la contiguïté physique. Il a sûrement cette idée grossière dans l'esprit; mais il n'en retient que l'aspect le plus pauvre: celui qui est immédiatement évident aux sens, et qu'il resterait à définir. Or, que donne-t-il comme exemple de contiguïté? Celle des chambres dans une maison. Ici encore, l'exemple dépasse ce qu'il prétend illustrer. La maison est un tout dont les parties comportent un ordre entre elles, et par rapport au tout. C'est à cause de cet ordre que la mention d'une chambre *naturally introduces an inquiry or discourse concerning the others*. Hume rend compte de l'ordre qui apparaît dans son exemple, en le ramenant à la pure contiguïté. Une fois encore, il fait appel à l'ordre pour le nier.

Dans le cas de la ressemblance, les termes qui se ressemblent sont de même forme. Par contre, les choses contiguës peuvent être de formes différentes. Cette dissemblance, toutefois, n'est pas essentielle à la contiguïté. Dans le cas de la cause et de l'effet, ce qui constitue l'une et l'autre diffère selon la définition même. Cette diversité, manifeste dans l'énoncé même de son principe, met Hume en face d'une difficulté particulière. Celle-ci ne se rencontrait pas dans les deux principes précédents au moyen desquels il a réussi à rayer les différences mêmes qu'il avait subrepticement introduites dans les exemples. Pour ce qui est de la relation de causalité, il ne pourrait donner d'exemple où la différence ne fût plus apparente. C'est pourquoi le procédé qu'il devra suivre pour détruire la causalité sera beaucoup plus long et beaucoup plus pénible; mais le but reste toujours le même.

La note 6 de la page 597<sup>1</sup> vient nous rassurer, de nouveau, sur l'«épaisse» intelligence de Hume. Peut-être, nous dit-il, la contrariété—qui, pour lui,

1. Citée comme n.4, p.33 de cet article.



est une connexion entre les idées—doit-elle être envisagée comme un mélange de causalité et de ressemblance. Il fait sans doute cette considération parce que les contraires sont des extrêmes dans un même genre, et qu'ils ne peuvent exister simultanément dans le même sujet, par exemple la maladie et la santé. Mais qui songerait à voir une ressemblance entre la santé et la maladie, ou qui verrait l'une comme cause de l'autre? Certes, au point de vue de la connaissance, la maladie, étant le contraire de la santé, est fondée sur la privation de santé; la privation étant une négation, et la négation impliquant une opposition, l'idée de maladie se rapporte à l'idée de santé. Voilà pourquoi Hume pourrait dire qu'il y a une connexion entre les contraires, mais il ne peut pas dire que la contrariété est une connexion: elle est tout juste le contraire.

Pourquoi Hume va-t-il s'acharner contre la causalité dans les longues sections qui vont suivre? Pourquoi tentera-t-il de la ramener aux deux principes dont il vient de mettre en évidence la vacuité? C'est qu'il *doit* le faire: les notions de cause et d'effet impliquent un ordre dont elles sont inséparables et c'est cet ordre qui nous conduit à la connaissance des choses meilleures que nous. N'oublions pas du reste que la sagesse se définit: la science par les causes absolument dernières. Si Hume réussit à anéantir la portée véritable de la notion de cause, si par conséquent il arrive à ruiner la possibilité même d'une science véritable, la destruction de la sagesse elle-même sera assurée.

#### IV

##### *Première partie*

Il est difficile d'imaginer attaque mieux conçue que celle dont la causalité est l'objet.

All the objects of human reason or inquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, *relations of ideas*, and *matters of fact*. Of the first kind are the sciences of geometry, algebra, and arithmetic; and in short, every affirmation which is either intuitively or demonstratively certain. *That the square of the hypotenuse is equal to the squares of the two sides*, is a proposition which expresses a relation between these figures. *That three times five is equal to the half of thirty*, expresses a relation between these numbers. Propositions of this kind are discoverable by the mere operation of thought, without dependence on what is anywhere existent in the universe. Though there never were a circle or triangle in nature, the truths demonstrated by Euclid would for ever retain their certainty and evidence<sup>1</sup>.

Pourquoi le premier paragraphe porte-t-il sur la connaissance mathématique? Tous admettent que la mathématique est la science la plus proportionnée à notre intelligence, la plus claire pour nous et la plus certaine<sup>2</sup>. Et, sous ce rapport, elle est pour nous, comme le modèle de toutes

1. HUME, *An Enquiry*, p.598.

2. «Sed mathematica sunt abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum: et ideo in eis est requirenda certissima ratio».—S. THOMAS, *In II Metaph.*, lect.5 (ed. CATHALA), n.336.

les autres sciences. Mais, comme dit Aristote, «la méthode mathématique est inapplicable à la physique, car toute la nature contient vraisemblablement de la matière»<sup>1</sup>. Hume reconnaît la perfection de cette science. Elle part de propositions analytiques dont elle déduit des conclusions proprement démontrées.

Cependant, il faut se le rappeler: la mathématique porte sur des entités abstraites, et ses propositions ne sont vraies de ces entités que dans l'état d'abstraction de celles-ci. D'elle-même, la mathématique ne peut rien démontrer au sujet des choses naturelles.

Bref, la mathématique offre à Hume un double point d'appui pour jeter au rancart les sciences dites naturelles. D'une part il exigera d'elles un caractère aussi clair, aussi certain et surtout aussi immédiat que celui des raisonnements mathématiques; d'autre part, la perfection de la mathématique abstraite ne se portera pas garante d'une perfection possible dans les sciences naturelles.

Or, il est à noter que Hume met toute la mathématique dans la relation entre les idées. C'est dire qu'il ne fait expressément mention que des démonstrations fondées sur des proportions et des correspondances où n'intervient pas formellement la causalité<sup>2</sup>. Or, ces démonstrations ne sont ni a priori, ni a posteriori. Les démonstrations a priori de la mathématique se font par la cause formelle. Hume, dans ses exemples, et pour une raison qui apparaîtra dans la suite, se confine à une espèce de démonstration, et, ce faisant, il contourne le problème que soulèverait la causalité en mathématique. Cette supercherie est d'autant plus habile que dans la suite il identifiera toute cause avec la cause efficiente.

Si la mathématique était réellement restreinte à des propositions qui expriment simplement des relations entre des entités, elle serait on ne peut plus diminuée. En outre, il faut remarquer que, dans la pensée de Hume, la mathématique est enfermée dans la sphère des idées. Or, ces idées ne sont que de pâles copies des impressions sensibles. On ne pourrait pas dire que les idées mathématiques doivent leur précision à la vigueur abstractive de l'intelligence. En effet, d'après Hume, il y a un rapport entre le fait d'être éloignées des impressions sensibles et celui de n'être qu'une faible copie<sup>3</sup>.

1. *Métaph.*, II, ch.3, 995a15.

2. «.....Potest fieri demonstratio per aliquid, quod non sit prius nec posterius, sed concomitans, et quod est simul cum alio, sicut correlativa sunt simul et per unum demonstratur aliud, ut si est pater, ergo datur filius, et tamen non se habent ut prius et posterius. Et similiter in Mathematicis frequenter contingunt demonstrationes fundatae in aliqua proportionem vel correspondentia inter lineas vel alias figuras sine hoc, quod interveniat ibi ratio causae vel effectus».—JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus philosophicus*, t.1 (ed. REISER), p.787a19.

3. «An idea is by its very nature weaker and fainter than an impression, but being in every other respect the same, cannot imply any very great mystery. If its weakness render it obscure, it is our business to remedy that defect, as much as possible, by keeping the idea steady and precise; and till we have done so, it is in vain to pretend to reasoning and philosophy».—A *Treatise of Human Nature*, London 1940, Bk. I, Part III, sec.1.



Si la science la plus parfaite pour nous se trouve déjà reléguée dans le domaine très ténu des idées, et encore, selon lui, des idées les plus éloignées de l'expérience, à plus forte raison, les autres sciences que nous pourrions avoir seraient-elles diminuées.

Dans ce même paragraphe, nous l'avons noté, Hume parle de relations entre les idées. Comme sa notion des idées est des plus confuses, on ne sait pas s'il traite des relations établies par la raison entre les objets en tant qu'ils sont dans l'esprit, ou des relations découvertes par l'intelligence entre les objets considérés absolument. La distinction est cependant des plus importantes. Les premières sont dues à l'intelligence seule qui les fait. Voilà qui s'accorderait mieux avec sa conception au sujet de la ténuité des idées. L'exemple qu'il donne, la relation d'égalité entre le carré de l'hypoténuse et les carrés des deux côtés, est nettement d'une relation qui se tient absolument du côté de la chose considérée: c'est une relation réelle. Pour Hume, il semble bien que même cette sorte de relation devrait se ramener logiquement à une relation de raison. Cependant, même à supposer qu'il connût cette distinction, il valait mieux tout laisser cela dans l'ombre. Car une précision ne s'accorderait pas avec son dessein. Cela le mettrait en face du problème de la distinction de ces sortes de relations, et le jetterait dans l'embarras.

Tout compte fait, à son point de vue, il était de beaucoup préférable d'user du mot relation dans toute son ambiguïté. Il valait mieux aussi qu'il laissât indéterminé le rapport entre la perfection de la science mathématique et l'imperfection du domaine où elle évolue. Nous pouvons parler de *perfection*, puisque, d'après ce qui va suivre, les sciences naturelles répondraient à tout ce que Hume exige d'elles, si elles avaient la certitude et l'évidence des mathématiques.

Le paragraphe suivant n'est pas moins astucieux.

Matters of fact, which are the second objects of human reason, are not ascertained in the same manner; nor is our evidence of their truth, however great, of a like nature with the foregoing. The contrary of every matter of fact is still possible; because it can never imply a contradiction, and is conceived by the mind with the same facility and distinctness, as if ever so conformable to reality. *That the sun will not rise to-morrow* is no less intelligible a proposition, and implies no more contradiction than the affirmation, *that it will rise*. We should in vain, therefore, attempt to demonstrate its falsehood. Were it demonstratively false, it would imply a contradiction, and could never be distinctly conceived by the mind<sup>1</sup>.

Hume restreint le sens de *matter of fact* aux faits singuliers. Et il le faut bien. Car la liberté dont il aura besoin pour gagner son point le demande. Il lui faut un fait dont le contraire puisse être tout aussi vrai. Cependant, pour lui reconnaître cette liberté, il faut lui avoir concédé plusieurs suppositions parfaitement inacceptables, surtout à son propre point de vue.

En effet, ou bien il présuppose une connaissance et une certitude beaucoup plus grandes qu'il ne peut admettre; ou bien une ignorance trop

1. *An Enquiry*, p.598.

grande pour déduire légitimement sa conclusion, à savoir, que le contraire d'un fait quelconque est aussi concevable comme pouvant être conforme à la réalité que le fait lui-même.

Notons tout d'abord que la possibilité de *concevoir* la proposition contraire de n'importe quelle proposition n'implique aucunement la *vérité* possible de cette proposition contraire. Il est vrai que la proposition «Le soleil ne se lèvera pas demain» est aussi intelligible que la suivante «Le soleil se lèvera demain». Pris en ce sens, le terme *intelligible* se rattache à la seule signification présupposée à la vérité ou à la fausseté de la proposition. Mais, du fait qu'on puisse concevoir que le soleil ne se lèvera pas demain, il ne suit pas que cette hypothèse comporte une possibilité réelle égale à l'hypothèse contraire. Il semble bien pourtant que Hume le suppose. De plus, il a choisi un exemple qui cache adroitement le passage de la possibilité de *concevoir* une proposition, à la conception de sa possibilité réelle. Ainsi, je sais fort bien ce que signifient les propositions «L'âme humaine est immortelle» et «L'âme humaine est mortelle», mais de là je n'infère pas qu'en réalité l'âme humaine puisse être l'un aussi bien que l'autre; je n'en puis pas déduire que «L'âme humaine est mortelle» n'implique aucune contradiction.

Il ne s'agit donc pas de savoir si les propositions suivantes: «Le soleil ne se lèvera pas demain» et «Le soleil se lèvera demain» sont également intelligibles quant à leur signification, mais de savoir si l'une et l'autre peuvent être également vraies. S'il est à la fois possible, d'une possibilité réelle, que le soleil se lève demain et qu'il ne se lève pas, c'est que le lever du soleil est proprement contingent. Il faut donc exclure la possibilité d'une impossibilité naturelle pour le soleil de ne pas se lever demain. En d'autres termes, pour que Hume puisse dire légitimement ce qu'il avance, il lui faudrait être certain que le lever du soleil est contingent. Et, alors, il aurait affaire à des propositions en matière de futurs contingents qui ne sont ni déterminément vraies ni déterminément fausses. Mais ce genre de propositions n'est nullement en cause et ne peut aucunement servir son dessein.

Bref, la facilité qu'allègue Hume de concevoir comme vraies des propositions contraires, présupposerait très précisément cette connaissance très certaine et très vraie qu'il entend rejeter.

Mais, objectera-t-on, Hume attribuait sans doute à notre ignorance cette possibilité de concevoir toujours le contraire d'une proposition concernant un *matter of fact*. Cette concession ne ferait qu'infirmar davantage son argument. Celui-ci en effet n'a de valeur que s'il met en cause la possibilité réelle. Hume est obligé de supposer comme certain que la proposition n'implique pas de contradiction. S'il se contentait de dire: «Je ne vois pas qu'il soit possible ou impossible que le soleil ne se lève pas demain», ou encore: «Je ne vois pas qu'il soit contradictoire que le soleil ne se lève pas demain, bien qu'en réalité ce pourrait l'être», il n'arriverait jamais à affirmer que *the contrary of every matter of fact is possible*. Bref, pour inférer cette conclusion, il lui faut supposer que ce dont nous ne voyons pas



la contradiction n'est pas non plus, en soi, contradictoire. Encore une fois, l'esprit critique fait défaut: on attribue aux choses une condition due à la seule conception de l'esprit.

Si nous concédons à Hume cette hypothèse de notre ignorance, et l'usage qu'il pourrait en faire pour appuyer son argument, toute astronomie devient parfaitement inutile. Car l'astronome cherche au moins à savoir ce qui, en ce domaine, est possible, probable ou nécessaire. Au contraire, Hume enferme la connaissance dans une indétermination sans issue. Nous pouvons, dit-il, toujours concevoir le contraire comme *conformable à la réalité*. Redisons-le, il ne peut se donner l'illusion d'en sortir qu'au moyen de la supposition parfaitement contradictoire, énoncée plus haut, à savoir, que ce dont nous ne *voyons* pas la contradiction n'est pas contradictoire.

Bref, pour nous éloigner de la réalité dans la mesure où il le *veut*, Hume est obligé de s'appuyer sur une connaissance du réel infiniment plus profonde que celle à laquelle la science humaine, si parfaite qu'on la suppose, pourrait jamais atteindre.

Nous avons remarqué l'à-propos du choix de son exemple: personne, en effet, ne prétend avoir une certitude *scientifique* du lever du soleil. Peut-être est-il possible qu'il ne se lève pas, et cette possibilité pourrait bien être due au hasard, ou à la nature: qui sait?... le soleil pourrait faire explosion. Pourvu qu'on soit assez ignorant, la possibilité est passablement élastique.

En somme, l'exemple donné par Hume est de nature à faire hésiter son lecteur; il compte user de ce moment d'hésitation pour gagner son point. Il aurait eu le jeu plus difficile s'il avait choisi comme exemple la proposition «Socrate mourra». Il se serait exposé à des raisons analytiques.

Notons aussi la manière rusée dont Hume se sert ici occultement du principe de contradiction, le principe le plus certain de tous, pour nous jeter dans la plus grande incertitude en toute matière. Et cela, non pas parce qu'il le rend trop sévère à l'égard de toute autre certitude, mais plutôt parce qu'il le rend trop facile, en identifiant le non-contradictoire pour nous, à cause de notre ignorance, avec le non-contradictoire en soi.

A première vue, le troisième paragraphe paraît assez étonnant.

It may, therefore, be a subject worthy of curiosity, to inquire what is the nature of that evidence which assures us of any real existence and matter of fact, beyond the present testimony of our senses, or the records of our memory. This part of philosophy, it is observable, has been little cultivated, either by the ancients or moderns; and therefore our doubts and errors, in the prosecution of so important an inquiry, may be the more excusable; while we march through such difficult paths without any guide or direction. They may even prove useful, by exciting curiosity, and destroying that implicit faith and security, which is the bane of all reasoning and free inquiry. The discovery of defects in the common philosophy, if any such there be, will not, I presume, be a discouragement, but rather an incitement, as is usual, to attempt something more full and satisfactory than has yet been proposed to the public<sup>1</sup>.

1. *An Enquiry*, pp.598-599.

Il s'agit donc de rechercher «what is the nature of that evidence which assures us of any real existence and matter of fact, beyond the present testimony of our senses, or the records of our memory. This part of philosophy, it is observable, has been little cultivated either by the ancients or moderns». Or c'est là précisément une des principales occupations des philosophes depuis les temps anciens. Faisons mention seulement de Parménide, de Platon et d'Aristote. Mais on s'étonnera moins de cette singulière remarque, si l'on se rend bien compte de la manière dont Hume pose le problème. Il fait vraiment figure de novateur, lorsqu'on envisage les termes et le contexte du problème, sans mentionner toutes les fausses pré-suppositions dont celui-ci est d'ailleurs le fruit. Qu'on ne conclue pas de là que nous entendons diminuer la large portée historique de cette originalité à laquelle Hume prétend.

Hume est au confluent des idées de son époque. Il est original en ce que, avec une hardiesse et un manque d'information exceptionnels, il a ouvert la voie à un nouveau courant d'idées que ses successeurs n'ont pas manqué d'exprimer dans leurs dernières conséquences.

Aussi Hume fait-il intervenir encore une fois le public. Son but est de tenter non pas de savoir ce qui est, mais d'arriver à quelque chose *more full and satisfactory than has yet been proposed to the public*.

Dans le quatrième paragraphe, Hume veut montrer que «all reasonings concerning matter of fact seem to be founded on the relation of cause and effect». Il entreprend immédiatement de manifester ce qu'il entend par là, au moyen de quelques exemples.

All reasonings concerning matter of fact seem to be founded on the relation of *cause and effect*. By means of that relation alone we can go beyond the evidence of our memory and senses. If you were to ask a man, why he believes any matter of fact, which is absent; for instance, that his friend is in the country, or in France; he would give you a reason; and this reason would be some other fact; as a letter received from him, or the knowledge of his former resolutions and promises. A man finding a watch or any other machine in a desert island, would conclude that there had once been men in that island. All our reasonings concerning fact are of the same nature. And here it is constantly supposed that there is a connection between the present fact and that which is inferred from it. Were there nothing to bind them together, the inference would be entirely precarious. The hearing of an articulate voice and rational discourse in the dark assures us of the presence of some person: Why? because these are the effects of the human make and fabric, and closely connected with it. If we anatomize all the other reasonings of this nature, we shall find that they are founded on the relation of cause and effect, and that this relation is either near or remote, direct or collateral. Heat and light are collateral effects of fire, and the one effect may justly be inferred from the other<sup>1</sup>.

Les notions de cause et d'effet sont des notions premières et communes. Il suffirait de donner un exemple, ou quelques exemples pour faire voir de façon claire ce que nous entendons par cause et effet. Mais il est difficile de concevoir des exemples cachant mieux la causalité que ceux apportés ici par Hume.

Considérons le premier exemple.

---

1. *Op. cit.*, p. 599.



«If you were to ask, etc...» Celui-ci met en évidence, non pas la raison pour laquelle l'ami est en France, mais la raison pour laquelle on croit qu'il est en France. Or, ce sont là deux choses absolument différentes, et il convient d'y insister. Si on entendait le terme *cause* de la cause en soi, il faudrait répondre par les causes du voyage de l'ami en France, par exemple, ses affaires, et dire les moyens par lesquels il y est parvenu, etc. Il est vrai que les *former resolutions* sont proprement des causes, bien qu'elles n'entraînent pas de façon certaine le séjour de l'ami en France. A la question posée, on doit répondre simplement par la raison qui fait croire à la présence de l'ami en France. Or cette raison n'est pas nécessairement une cause. Elle peut en être un simple signe. De plus, même quand le signe est, en fait, une cause ou un effet proprement dit, la formalité de signe, comme telle, n'implique ni l'une ni l'autre. Bref, le pourquoi absolu de la présence de l'ami en France et le pourquoi de ma connaissance de sa présence en France sont formellement différents, et la raison de causalité n'est nullement formelle dans le dernier cas. Les preuves d'une chose par la connaissance appartiennent à celles où n'intervient pas la raison de cause ou d'effet, comme nous l'avons dit plus haut au sujet des preuves mathématiques appuyées sur des propositions qui n'expriment que des relations entre des entités. «Et ad hoc etiam pertinent demonstrationes, quae deducuntur ex actibus cognitionis vel visionis, ut si dicas: 'Lapis videtur a me, ergo lapis est', et tamen lapidem esse visum nec est causa nec effectus existentiae lapidis»<sup>1</sup>.

Considérons le deuxième exemple.

Il semble mieux illustrer le rapport de cause et d'effet. «A man finding, etc...». On notera que même dans cet exemple, c'est, encore une fois, la montre-*signe* qui est mise en évidence. Il est très vrai que la montre est un effet: un effet de l'art de l'horloger; il est vrai aussi que la présence de la montre sur l'île déserte est l'effet de quelque chose, et, en l'occurrence, la signification qu'elle représente suppose des causalités. Mais notre objection contre cet exemple s'appuie sur le fait que Hume relègue dans un plan secondaire le point essentiel à mettre en lumière: celui-ci n'intervient dans l'exemple que sous forme de présupposé. Qu'aurait-il dû faire? Il aurait dû, pour manifester le rapport de causalité qu'il entend d'ailleurs critiquer dans la suite, se poser la question en ces termes: «Comment se fait-il que de la présence d'une montre sur une île déserte on peut inférer qu'il y a eu des hommes sur cette île?» A quoi on répondrait que la montre et sa présence sur l'île ne peuvent être que des effets produits par l'homme. Ce qui illustre proprement la notion de cause, telle que nous l'entendons, se trouve donc ici escamoté. C'est parce que, dans l'exemple en jeu, la montre est un effet de l'art humain, qu'elle peut nous conduire à l'homme; ce n'est pas parce qu'elle nous conduit à l'homme qu'elle est un effet. Voilà ce que Hume évite de mettre en évidence.

Lorsqu'il dit: «And here it is constantly supposed...», l'auteur identifie la connexion de deux faits telle que de l'un on peut inférer l'autre, avec le

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.1, p.787a32.

rapport de causalité. Ceci est manifestement faux; car d'un fait on peut en inférer un autre, sans que l'un soit nécessairement l'effet ou la cause de l'autre. Hume exploite constamment le fait qu'une conclusion est, au point de vue logique, l'effet des prémisses, pour cacher la causalité réelle qu'il identifie, par ailleurs, à une connexion qui n'est pas nécessairement causale.

Passons au troisième exemple.

2 Pourquoi infère-t-on d'une voix articulée et d'un discours raisonnable entendus dans l'obscurité, la présence d'une personne? *Because these are the effects of the human make and fabric, and closely connected with it.* Il est vrai qu'il existe entre la voix articulée et l'homme, ainsi qu'entre le discours raisonnable et l'homme un rapport de causalité. Mais le fait d'inférer la présence d'un homme, peut-il s'identifier à cette connexion causale? Aucunement. Il n'est nullement nécessaire à un signe d'être un effet de l'homme, pour *signifier* la présence de l'homme. Nous avons affaire ici à deux connexions parfaitement séparables. L'inférence pourrait s'appuyer sur une pure concomitance. Or dans l'exemple donné, il y a en fait plusieurs rapports d'où l'on peut faire une inférence. Il y a, par exemple, le fait que seul l'homme peut être la cause par soi d'une voix articulée et d'un discours raisonnable. On infère de là une concomitance unilatérale des deux. Une nouvelle inférence serait possible à partir de cette concomitance: on ferait alors abstraction de la *manière* dont cette concomitance a été établie. Or, un argument à partir de cette concomitance ne serait pas causal, bien qu'en soi la voix articulée demeure un effet. Remarquons du reste combien, par cet exemple, on peut occulter le rapport causal tout en le mentionnant, voire *en* le mentionnant. En effet, d'une part, l'inférence faite s'appuie sur une concomitance: voix articulée, discours raisonnable, personne humaine: ces trois réalités vont de pair. Par ailleurs cette concomitance est établie sur une connexion proprement causale. Ébranler la certitude de la concomitance infirmera du coup celle de la connexion causale. Or, pour ce qui est de l'exemple cité, la voix articulée et le discours raisonnable peuvent être rendus par un perroquet ou par quelque autre substitut de la présence de l'homme. Et, comme Hume met tout le poids de son argument dans l'inférence de la présence d'un homme, la faiblesse de l'argument enlève subrepticement sa force à la connexion causale présumée.

On notera que tous les exemples donnés sont d'une complexité extrême, et pour cause.

Hume veut maintenant déterminer *how we arrive at the knowledge of cause and effect*. Or, dans le paragraphe suivant il considère immédiatement la *relation* de causalité.

If we would satisfy ourselves, therefore, concerning the nature of that evidence, which assures us of matters of fact, we must inquire how we arrive at the knowledge of cause and effect.

I shall venture to affirm, as a general proposition, which admits of no exception, that the knowledge of this relation is not, in any instance, attained by reasonings



*a priori*; but arises entirely from experience, when we find that any particular objects are constantly conjoined with each other. Let an object be presented to a man of ever so strong natural reason and abilities; if that object be entirely new to him, he will not be able, by the most accurate examination of its sensible qualities, to discover any of its causes or effects. Adam, though his rational faculties be supposed, at the very first, entirely perfect, could not have inferred from the fluidity and transparency of water that it would suffocate him, or from the light and warmth of fire that it would consume him. No object ever discovers, by the qualities which appear to the senses, either the causes which produced it, or the effects which will arise from it; nor can our reason, unassisted by experience, ever draw any inference concerning real existence and matter of fact<sup>1</sup>.

Que cherche-t-il donc? Comment nous parvenons à connaître ce qu'est une cause et ce qu'est un effet? ou la manière dont nous saisissons leur relation? Cette assimilation paraît plausible, car la cause et l'effet sont des relatifs. Mais elle est insidieuse, car il peut y avoir une relation entre deux choses qui n'ont aucunement raison de cause ou d'effet, et qui ne sont pas en elles-mêmes des relatifs.

La cause et l'effet sont des relatifs. Leur raison propre est immédiatement atteinte. La connaissance que nous en avons n'est nullement inférée. Je tiens l'horloger pour cause de l'horloge. J'entends par là que l'horloger l'a faite. Il l'a faite de métal. Je connais le métal comme une cause de l'horloge. Le métal de l'horloge est formé de telles parties ayant telle configuration et ordonnées de telle manière. Ce sont là encore des causes de l'horloge. Tout cela a été conçu par l'horloger. Cela aussi est une cause. Et il l'a conçue et exécutée en vue de fournir un moyen très commode pour connaître l'heure. Et il l'a faite pour les hommes, afin que... etc. Il l'a faite pour gagner son pain, etc. Voilà ce que j'entends par causes de l'horloge. J'appellerai *cause* tout ce dont dépend quoi que ce soit quant à son être. Et je n'entends rien démontrer, ni *a priori*, ni *a posteriori*, ni par concomitance. Je ne dis pas que l'horloger est cause de l'horloge parce que je les vois ensemble, mais parce qu'il a *fait* l'horloge; l'horloge est un effet: j'entends par là qu'elle a été faite. J'appelle le *faire* même de l'horloge par l'horloger une cause de l'horloge, et je l'appelle aussi un effet de la cause pour laquelle il fait l'horloge. Qu'on assigne à cela le nom qu'on voudra, ce ne pourrait être qu'une question de mots.

Si Hume ne part pas de faits aussi élémentaires, c'est ou bien parce qu'il ne les voit pas, ce qui ne mettrait pas son génie de philosophe en un jour favorable; ou bien parce qu'il veut tout embrouiller à dessein. Il est vrai que cette confusion le favorise dans la poursuite du but qu'il veut atteindre.

Sans doute, s'empresserait-on de dire que Hume suppose tout cela, et qu'il veut tout simplement montrer que ces notions ne peuvent pas servir telles quelles à faire des inférences à partir de telle cause ou de tel effet. Or, il est très vrai que cette question est également exprimée dans son texte. Mais elle n'a de poids que parce qu'il la brouille avec la première. N'est-ce pas très précisément la première, celle de la notion même de cause et d'effet,

1. *Op. cit.*, p.599.

qu'il engloutit avec celle de la constante conjonction de deux choses? Ne fera-t-il pas surgir la causalité d'une pure relation répétée entre deux faits quelconques?

S'il nous arrive de croire qu'il existe un rapport de causalité entre deux choses que l'expérience nous a toujours montrées ensemble, ce n'est jamais parce que nous les avons toujours trouvées ensemble. Mais c'est à cause d'une apparence de causalité qui ne consiste aucunement dans la seule conjonction; c'est que le cas en question ressemble à d'autres cas où il y a manifestement et incontestablement causalité. Disons-nous que la fenêtre est la cause de la porte? Ou, si l'on veut un cas où il y a succession temporelle, disons-nous—comme le remarque Thomas Reid—que la nuit est la cause du jour?

Considérons maintenant l'exemple donné par Hume: «Let an object...» Cet exemple cache, encore une fois, un problème qu'il faut supposer résolu si le point immédiatement en cause doit être légitime. Ce n'est pas non plus parce qu'on est très intelligent qu'on pourrait l'inférer d'un minimum de connaissance. Nous savons qu'il est une connaissance appuyée en dernière instance sur les apparences sensibles de l'eau et sur la physiologie humaine, qui permettrait d'inférer la suffocation quand même on n'aurait jamais constaté ce phénomène. Le problème caché auquel nous faisons allusion concerne la connaissance d'abord requise, avant de pouvoir saisir une chose comme la cause ou l'effet d'une autre.

Mais nous avons déjà beaucoup trop concédé à Hume. Il a choisi un exemple où, en fait, l'expérience a toujours précédé la connaissance d'une connexion causale que l'on peut découvrir de deux manières. On peut savoir qu'une chose *a* une cause sans savoir déterminément *quelle* est cette cause. C'est trop lui accorder que de lui permettre de diminuer la connaissance d'une connexion causale simplement parce que cette connaissance a été précédée par une expérience où nous avons trouvé conjoints les deux termes. Notons-le encore une fois: quand nous croyons discerner une connexion causale, ce n'est jamais uniquement parce que nous avons remarqué une conjonction de termes. Leur *être ensemble* n'est que le point de départ de la recherche de la cause. Nous distinguons très nettement la connaissance de la suffocation appuyée simplement sur l'expérience de cas précédents, de la connaissance de la cause déterminée de ce même phénomène. S'il est vrai qu'au point de vue pratique la différence de ces deux connaissances n'éclate pas, il suffit d'un bref examen pour en voir la différence essentielle.

Les animaux autres que l'homme vivent donc réduits aux images et aux souvenirs; à peine possèdent-ils l'expérience, tandis que le genre humain s'élève jusqu'à l'art et jusqu'au raisonnement. C'est de la mémoire que naît l'expérience chez les hommes; en effet, de nombreux souvenirs d'une même chose constituent finalement une expérience; or l'expérience paraît être presque de même nature que la science et l'art, mais, en réalité, la science et l'art viennent aux hommes par l'intermédiaire de l'expérience, car «l'expérience a créé l'art, comme le dit Polus avec raison, et l'expérience, la chance». L'art apparaît lorsque, d'une multitude de notions expérimentales, se dégage un seul jugement universel applicable à tous les cas semblables. En effet, former le jugement que tel remède a soulagé Callias, atteint de telle maladie,



puis Socrate, puis plusieurs autres pris individuellement, c'est le fait de l'expérience; mais juger que tel remède a soulagé tous les individus atteints de telle maladie, déterminée par un concept unique, comme les phlegmatiques, les bilieux ou les fiévreux, cela appartient à l'art. Or, par rapport à la vie pratique, l'expérience ne paraît différer en rien de l'art; nous voyons même les hommes d'expérience l'emporter sur ceux qui ont la notion sans l'expérience. La cause en est que l'expérience est la connaissance des choses individuelles, et l'art celle des choses universelles, et, d'autre part, que toute pratique et toute production portent sur l'individuel: ce n'est pas l'homme, en effet, que guérit le médecin, sinon par accident, mais Callias, ou Socrate, ou quelque autre individu ainsi désigné, qui se trouve être, en même temps, homme. Si donc on possède la notion sans l'expérience, et que, connaissant l'universel, on ignore l'individuel qui y est contenu, on commettra souvent des erreurs de traitement, car ce qu'il faut guérir avant tout, c'est l'individu. Toutefois nous pensons d'ordinaire que le savoir et la faculté de comprendre appartiennent plutôt à l'art qu'à l'expérience, et nous considérons les hommes d'art comme supérieurs aux hommes d'expérience, la sagesse, chez tous les hommes, accompagnant plutôt le savoir: c'est parce que les uns connaissent la cause et que les autres ne la connaissent pas. En effet, les hommes d'expérience connaissent qu'une chose est, mais ils ignorent le pourquoi; les hommes d'art savent à la fois le pourquoi et la cause. C'est pourquoi aussi nous pensons que les chefs, dans toute entreprise, méritent une plus grande considération que les manœuvres; ils sont plus savants et plus sages parce qu'ils connaissent les causes de ce qui se fait, tandis que les manœuvres sont semblables à ces choses inanimées qui agissent, mais sans savoir ce qu'elles font, à la façon dont le feu brûle; seulement, les êtres inanimés accomplissent chacune de leurs fonctions en vertu de leur nature propre, et les manœuvres, par l'habitude. Ainsi, ce n'est pas l'habileté pratique qui rend, à nos yeux, les chefs plus sages, mais c'est qu'ils possèdent la théorie et qu'ils connaissent les causes. En général, le signe du savoir c'est de pouvoir enseigner, et c'est pourquoi nous pensons que l'art est plus science que l'expérience, car les hommes d'art, et non les autres, peuvent enseigner<sup>1</sup>.

Lorsque Hume dit: «No object...», entend-il appuyer cette assertion sur ce qui précède immédiatement? On ne voit pas comment elle se trouve justifiée. Par contre, on s'aperçoit qu'il nie d'avance la possibilité même de toute science naturelle, celle-ci ne fût-elle qu'une connaissance *approchée* des causes véritables dans leur détermination propre. Le physicien ne cherche-t-il pas à savoir pourquoi il y a une relation constante entre le volume, la pression et la température d'un gaz? La constance de cette relation à travers de multiples expériences n'est que la raison de chercher la raison de cette constance. N'est-ce pas parce qu'il sait qu'il doit y avoir une *raison* à cette régularité qu'il cherche cette *raison*? La répétition est le signe d'une raison à chercher. Nous reviendrons sur cette question dans la suite.

On notera l'extrême ambiguïté de sa remarque: *nor can our reason, unassisted by experience, ever draw any inference concerning real existence and matter of fact*. Nous avons déjà signalé que *matter of fact* est de l'ordre des natures concrètes. Or, nous pouvons nous attendre à la reproduction d'un phénomène concret pour deux raisons: soit à cause de la seule expérience, soit à cause d'une raison fournie par l'expérience, mais autre que l'expérience elle-même. Donc, dans un cas comme dans l'autre, nous nous appuyons sur l'expérience, mais non de la même façon. Et il y a raison dans les deux cas, mais de manière différente. Dans le dernier, nous donnons, ou nous nous efforçons de donner, la raison en soi pour laquelle le phénomène se reproduit, le pourquoi de l'événement. Dans le premier, l'expérience

1. ARISTOTE, *Métaph.*, I, ch.1, 980b25-981b10.

est elle-même la raison qui nous fait anticiper le phénomène, mais une raison qui nous conduit sans nous, et non pas une raison que nous possédons comme le pourquoi du phénomène lui-même. Aussi cette dernière connaissance n'est-elle pas une inférence, bien qu'il y ait dans cette connaissance une raison qui nous conduise. Car l'expérience est le fait de la *ratio particularis*. Or, la raison qui justifie l'anticipation par pure expérience, se trouve à la fois dans la nature et en nous; elle comprend, en quelque sorte, deux raisons corrélatives: la régularité qui se trouve du côté des choses, comme Socrate purgé par tel remède, Platon purgé par le même, etc., en tant qu'elle est due à une certaine raison qu'est la nature; et l'expérience elle-même, où nous connaissons l'unité de cette régularité, où nous faisons la *collatio* des intentions individuelles retenues par la mémoire. L'expérience est donc une certaine raison qui se produit spontanément en nous et qui répond à la raison inhérente à la nature.

Hume ne conteste pas le fait de la régularité de la part des choses, quoi qu'il puisse dire de la signification de ce fait; il ne conteste pas non plus le fait de l'expérience et de sa valeur pratique, comme on le lira plus loin: «It is certain that the most ignorant and stupid peasants — nay infants, nay even brute beasts— improve by experience, and learn the qualities of natural objects, by observing the effects which result from them»<sup>1</sup>. Or, voici qu'il nous demande: Par quel argument inférez-vous que, pour tel phénomène, l'avenir sera conforme au passé? Mais nous sommes parfaitement d'accord avec lui, tant qu'il s'agit d'une anticipation appuyée sur la seule expérience. Nous distinguons la connaissance que nous avons dans l'expérience, de la connaissance de l'universel et du pourquoi, comme on l'a vu dans le texte d'Aristote, que nous venons de citer. Ce n'est que lorsque nous nous appuyons sur l'universel appliqué à ce cas particulier que nous prétendons faire une inférence.

On peut se demander si Hume ne confond pas deux questions radicalement différentes quand il nous demande le pourquoi de notre anticipation de l'avenir: la question: «Pour quelle raison cette anticipation se fait-elle?» et la question: «Quelle raison employez-vous quand vous anticipez un phénomène futur?» A la première nous répondons que la nature est cette raison, ainsi que notre cogitative; à la seconde, que nous ne donnons pas de raison, que nous n'en connaissons pas. Mais, comme on peut le voir par ce que nous avons dit plus haut, nous pouvons donner la raison pour laquelle il n'est pas besoin d'en donner. La nature et la cogitative s'en acquittent sans nous. On peut montrer qu'il en est bien ainsi par ce que Hume lui-même dit de la régularité dans les phénomènes de la nature, et de l'expérience.

La confusion de ces deux questions est d'autant plus facile que, comme disait Aristote dans le texte cité, *par rapport à la vie pratique, l'expérience ne paraît différer en rien de l'art; nous voyons même les hommes d'expérience l'emporter sur ceux qui ont la notion sans l'expérience.*

1. *An Enquiry*, p.607.



Nous reprochons à Hume de confondre expérience, universel et cause. Nous n'entendons nullement affirmer par là qu'il aurait, à tort, rapproché des notions en elles-mêmes si différentes. Elles ont une connexion intime, surtout dans leur genèse. C'est ce qu'Aristote fait ressortir dans le premier chapitre de la *Métaphysique*. Les confusions de Hume sont, paradoxalement, une confirmation du merveilleux procédé du Philosophe.

Donc, si nous pouvons connaître, de la présence d'une montre sur une île déserte, la présence d'un homme sur cette île, ce serait ou bien par pure expérience, ou bien par une inférence. Par pure expérience, cela supposerait qu'on a déjà eu plusieurs fois cette expérience. Dès lors, on voit que, sous ce rapport, Hume a mal choisi son exemple. Celui-ci, en effet, suppose vraiment de la causalité. Au contraire, pour l'exemple de la voix articulée, la pure expérience suffirait, et un chien pourrait tout aussi bien reconnaître la présence d'un homme. Cet exemple n'implique donc pas, tel quel, la connaissance d'un rapport de causalité; et lui aussi a été mal choisi puisqu'il est censé illustrer ce rapport. Cependant, à un autre point de vue, celui de Hume, ces exemples sont bien choisis. Le premier exemple implique causalité, mais, d'après le dessein de Hume, elle n'est pas véritable. Le second exemple ne requiert aucune connaissance de causalité, mais Hume suppose que nous en voyons une. Ainsi de toute façon, Hume peut se flatter d'avoir mis la causalité dans une fort mauvaise posture.

Mais revenons un peu sur ces considérations.

Lorsque l'astronome prédit une éclipse, s'appuie-t-il proprement sur l'expérience d'éclipses qui ont déjà eu lieu? Faut-il donc assimiler ce cas à celui du lever du soleil où la prédiction s'appuierait uniquement sur l'expérience du passé? Quelle différence y aurait-il entre ces deux cas? Hume ne confond-il pas la régularité de l'expérience comme raison avec la raison de cette régularité? Or, c'est la dernière qui est en cause. De plus, à supposer que nous ne la connaissions jamais parfaitement, cela nous enlèverait-il la certitude qu'il y en ait une? Pourquoi cherchons-nous des raisons? Pourquoi, dans l'ignorance de la raison véritable et parfaitement déterminée d'une constance connue par l'expérience, certaines hypothèses faites pour expliquer cette constance sauvent-elles mieux les apparences? L'expérience qui confirme une hypothèse est-elle formellement identique à l'expérience qu'elle est appelée à expliquer?

Hume a très bien choisi ses exemples en vue de son dessein. Il les a pris dans le domaine des sciences expérimentales où même les conclusions doivent être confirmées par l'expérience; où la raison a besoin de l'expérience pour éprouver la valeur de la conclusion. Mais il a contourné la formalité propre de tout ce qui se trouve entre l'expérience dont on cherche la raison et l'expérience qui confirme ou infirme la raison posée, ou encore en suggère une autre.

Mais poursuivons son texte:

This proposition, *that causes and effects are discoverable, not by reason but by experience*, will readily be admitted with regard to such objects, as we remember to have once been altogether unknown to us; since we must be conscious of the utter inability,

which we then lay under, of foretelling what would arise from them. Present two smooth pieces of marble to a man who has no tincture of natural philosophy; he will never discover that they will adhere together in such a manner as to require great force to separate them in a direct line, while they make so small a resistance to a lateral pressure. Such events, as bear little analogy to the common course of nature, are also readily confessed to be known only by experience; nor does any man imagine that the explosion of gun-powder, or the attraction of a loadstone, could ever be discovered by arguments *a priori*. In like manner, when an effect is supposed to depend upon an intricate machinery or secret structure of parts, we make no difficulty in attributing all our knowledge of it to experience. Who will assert that he can give the ultimate reason, why milk or bread is proper nourishment for a man, not for a lion or a tiger<sup>1</sup>?

Manifestement, la proposition *Causes and effects are discoverable, not by reason but by experience*, est très ambiguë. Si Hume veut dire que les causes et les effets naturels ne peuvent pas être découverts par la seule raison sans expérience, il a parfaitement raison. Mais s'il veut dire que l'expérience elle-même, telle que nous l'avons définie plus haut, fait voir sans la raison les relatifs cause et effet, il se trompe.

Si nous lui accordons le premier sens, cette proposition énonce la propriété caractéristique des sciences naturelles où la résolution doit toujours se faire au sensible. Aristote ne reproche-t-il pas aux platoniciens de négliger l'expérience dans un domaine où on ne peut jamais en faire abstraction et où tout ce qu'on établit doit être conforme aux apparences sensibles?

Il arrive [aux platoniciens] de dire au sujet des apparences, des choses qui ne sont pas conformes aux apparences. Et la raison en est qu'ils n'ont pas bien choisi leurs premiers principes, mais ils veulent au contraire tout ramener à des opinions arrêtées définitives. Sans doute les principes des choses sensibles sont-ils sensibles; les principes des choses permanentes, permanents; les principes des choses corripitibles, corripitibles; et, en général, les principes doivent être homogènes au genre des sujets étudiés. Au contraire, à cause d'un attachement dû à leurs principes, [les platoniciens] semblent procéder comme ceux qui argumentent seulement dans le but de soutenir leurs thèses. Confiant que leurs principes sont vrais, ils sont prêts à accepter n'importe quelle conséquence de leur application, comme si certains principes ne devaient pas être appréciés selon leurs résultats, et surtout selon la fin. Or la fin de la science fabricatrice, c'est l'œuvre; la fin de la science naturelle: ce qui est conforme à ce qui toujours apparaît proprement au sens<sup>2</sup>.

Quant à la première phrase de ce paragraphe, «This proposition . . . etc.», elle est parfaitement contraire à l'expérience, même pour ce qui est du domaine où Hume s'est enfoncé. En effet, en raisonnant à partir de l'expérience, il est établi que nous réussissons souvent à prédire des phénomènes et à les découvrir grâce à cette prédiction. Il est vrai que la seule prédiction n'est pas suffisamment garantie par le raisonnement et qu'il faut attendre sa confirmation, mais il est également vrai que l'expérience qui la confirme n'eût pas été possible, ou du moins n'aurait pas eu la signification qu'elle a, sans le raisonnement qui la suggérait. Du reste, comme nous l'avons déjà noté, lorsque le savant cherche la raison d'un phénomène observé, ne suppose-t-il pas que la raison qu'il cherche ou qu'il croit avoir trouvée est une raison antérieure à l'expérience dont elle doit rendre compte?

1. *An Enquiry*, pp. 599-600.

2. *De Caelo*, III, c. 7, 306a5-20.



Lorsque Hume demande: «Who will assert that he can give the ultimate reason, why milk or bread is proper nourishment for a man, not for a lion or a tiger?», ne pose-t-il pas l'hypothèse d'une raison ultime pour laquelle il en est ainsi? Ne reconnaît-il pas lui-même qu'autre chose est de savoir qu'il doit y avoir *une* raison, et autre chose *quelle* est cette raison? Et n'admettrait-il pas que nous faisons tous les jours des progrès dans la connaissance de cette raison, grâce au raisonnement et à des expériences rendues possibles par des déductions sans lesquelles l'expérience elle-même serait stérile?

Notons que Hume a maintenu tout le long la confusion entre *raison* et *cause réelle* d'une part, et *raison* et *cause de connaissance* d'autre part. Usant abondamment de cette ambiguïté, il a le jeu facile.

Remarquons encore une fois que Hume emploie constamment des termes dont il devrait au moins préciser le sens s'il ne peut pas les définir. Lorsque, par exemple, il emploie le terme *nature* ou *the common course of nature*, nous aimerions savoir ce qu'il entend par là. Il est vrai qu'on ne démontre pas que la nature est, mais au moins on la désigne et on peut la définir. Pourquoi disons-nous qu'un arbre est naturel et qu'un tire-bouchon est artificiel? Comme nous le verrons dans la suite, Hume ne pourrait donner le sens qu'il accorde à la répétition des phénomènes, qui, d'après lui, peut être purement casuelle, s'il ne présupposait pas la notion de hasard. Et celui-ci ne présuppose-t-il pas les notions de nature, de ce qui est par nature, et de naturel? Il nous faut bien laisser dire, mais non pas sans le faire remarquer.

Hume est tellement satisfait de ce qu'il a manifesté dans le paragraphe précédent qu'il peut dire maintenant:

But the same truth may not appear, at first sight, to have the same evidence with regard to events, which have become familiar to us from our first appearance in the world, which bear a close analogy to the whole course of nature, and which are supposed to depend on the simple qualities of objects, without any secret structure of parts. We are apt to imagine that we could discover these effects by the mere operation of our reason, without experience. We fancy, that were we brought on a sudden into this world, we could at first have inferred that one billiard ball would communicate motion to another upon impulse; and that we needed not to have waited for the event, in order to pronounce with certainty concerning it. Such is the influence of custom, that, where it is strongest, it not only covers our natural ignorance, but even conceals itself, and seems not to take place, merely because it is found in the highest degree<sup>1</sup>.

Il est vrai qu'il est des choses si familières qu'elles ne sont pas sujet d'étonnement, du moins pour la majorité des hommes. Tous les hommes ne se demandent pas pourquoi la neige est blanche, ni pourquoi, chez nous, il fait froid en hiver. L'hiver veut dire la saison où il fait froid, et, quand il fait froid, on trouve cela naturel puisque c'est l'hiver. Il est vrai aussi que l'imagination populaire peut en quelque sorte substantifier l'hiver et l'ériger en cause du froid. Mais qu'est-ce que cela prouve? Pour Hume, cela prouve que l'idée même de cause s'identifie avec cette illusion de causalité.

1. *Op. cit.*, p.600.

Examinons un instant cette absence d'étonnement devant la blancheur de la neige. Ce qui, dans la nature, arrive toujours ou le plus souvent, est naturel. Nous admettons que cela arrive par nature, même si nous ne savons pas quelle est cette nature. Du moins n'y a-t-il plus d'étonnement sous ce rapport. Il y a là une certaine connaissance de la raison de ce qui arrive. En général, les hommes se contentent de cette raison, et l'estiment suffisante. Or Hume dira: «Vous voyez bien qu'on croit connaître la cause parce qu'on a toujours constaté, ou du moins souvent, la même connexion; et voilà à quoi se ramène la causalité». Pourrait-on au moins lui concéder cette interprétation du cas en question? Nullement. Car, même dans ce cas, l'idée de cause est authentique et ne s'identifie nullement à la répétition. On attribue celle-ci à la nature qui a raison de cause, et qui est la cause de la répétition même.

Certes, nous nous ferions illusion, si nous identifions cette connaissance générale de la cause d'un phénomène avec la nature déterminée qui en est la cause. Et c'est précisément cette illusion que l'auteur exploite. L'illusion concernant la connaissance de la cause *déterminée* est interprétée comme une illusion sur la causalité comme telle.

Considérons maintenant l'exemple donné par Hume dans ce paragraphe: «We fancy that...» Nous constatons que «one billiard ball communicate[s] motion to another upon impulse». Nous observons qu'il en est toujours ainsi. Nous en concluons que c'est naturel, c'est-à-dire que la nature est la cause de ce phénomène. Même lorsque nous donnons l'impulsion avec art, ce qui suit cette impulsion se produit naturellement. Assurément, si nous disions que cette connaissance générale de la cause, abstraction faite d'une expérience répétée, nous permet de savoir déterminément ce qui arrivera, nous serions dans l'erreur, et Hume aurait parfaitement raison. Il reste vrai, toutefois, que si nous connaissions déterminément la raison de ce phénomène, nous pourrions le prévoir.

Bref, l'influence de la coutume peut nous faire croire que nous connaissons la raison suffisante d'un phénomène alors qu'en fait nous savons uniquement qu'il arrive par nature parce qu'il se produit toujours ou le plus souvent. Or, dans cette connaissance très générale nous n'atteignons même pas une très lointaine approximation de la raison propre. L'amplitude même de cet écart entre la connaissance très générale et la connaissance exacte est si grande, que Hume n'a aucune peine à faire croire que la première est nulle, en somme, puisqu'elle est suspendue uniquement à la répétition. Il ne laisse pas voir qu'être suspendue à la répétition ne veut dire ni que la nature dépend de la répétition—nous attribuons, au contraire, celle-ci à la nature comme à la réalité antérieure—; ni que la nature s'identifie à la répétition même. Sur ce point, nous voyons que Hume aurait dû s'attaquer à la notion de nature.

On remarquera aussi que la prédiction d'un phénomène naturel peut se faire à deux points de vue. On peut s'attendre à la production d'un phénomène, quand de multiples rencontres passées on a formé une expé-



rience, ou encore lorsqu'on en connaît une raison suffisante, comme l'astrologue qui sait pourquoi se produit l'éclipse. En négligeant le dernier point de vue, Hume le ramène au premier; mais il n'envisage même pas celui-ci formellement.

Dans les paragraphes suivants, Hume entend faire des réflexions pour nous convaincre que toutes les lois de la nature et toutes les opérations des corps sont, sans exception, connues uniquement par l'expérience.

But to convince us that all the laws of nature, and all the operations of bodies without exception, are known only by experience, the following reflections may, perhaps, suffice. Were any object presented to us, and were we required to pronounce concerning the effect, which will result from it, without consulting past observation; after what manner, I beseech you, must the mind proceed in this operation? It must invent or imagine some event, which it ascribes to the object as its effect; and it is plain that this invention must be entirely arbitrary. The mind can never possibly find the effect in the supposed cause, by the most accurate scrutiny and examination. For the effect is totally different from the cause, and consequently can never be discovered in it. Motion in the second billiard ball is a quite distinct event from motion in the first: nor is there anything in the one to suggest the smallest hint of the other. A stone or piece of metal raised into the air, and left without any support immediately falls: but to consider the matter *a priori*, is there anything we discover in this situation which can beget the idea of a downward, rather than an upward, or any other motion, in the stone or metal?

Au présent paragraphe, il n'introduit qu'une idée nouvelle, mais elle est d'une importance capitale: il est impossible que la pensée découvre jamais l'effet dans la cause, *by the most accurate scrutiny and examination*, parce que l'effet est totalement différent de la cause, et ne peut, par conséquent, jamais être découvert en celle-ci.

Si nous devons consentir à la connaissance bornée et superficielle que l'auteur nous impose, il nous faudra admettre avec lui, dans l'exemple de la bille de billard, que le mouvement communiqué par la première bille à une seconde est parfaitement nouveau. De même pour la chute d'une pierre ou d'un morceau de métal. Mais, cela nous permet-il de donner comme raison de cette incapacité de prédire ce qui arrivera, la totale différence de la cause et de l'effet? Ce serait ridicule. Car, à ce moment, il est absurde de parler de cause et d'effet. Nous nous trouvons en face de deux phénomènes également nouveaux. Ce n'est qu'après répétition que nous nous demanderons le pourquoi de la chute des pierres. Nous saurons alors que ce n'est pas sans raison qu'elles se comportent ainsi, et que si nous avons connu cette raison, nous aurions pu prédire la chute de la première pierre. La question d'une cause déterminée ne se pose qu'après répétition. Et encore cette cause n'est-elle connue que comme une cause déterminée à découvrir. N'est-ce pas précisément cette connaissance, si indéterminée soit-elle, qui nous incline à poser des hypothèses comme moyen de découvrir cette cause? Or si cette cause n'était pas supposée telle qu'elle nous permît de prédire la chute de la première pierre, sa recherche même ne serait-elle pas parfaitement absurde?

Remarquons d'ailleurs que l'auteur brûle les étapes quand il suppose, dans son exemple, que la pierre doit être, en elle-même, la cause de sa chute de telle façon qu'elle devrait précontenir le tout de ce que comporte sa chute. Il nous enferme dans un système clos et nous confine à une connaissance si superficielle d'un phénomène, qu'il serait vraiment absurde d'y parler d'un rapport de causalité. Hume n'aura qu'à laisser entendre, qu'en somme, la répétition d'un phénomène n'est que la répétition du même phénomène dans un même système clos, et de la même connaissance très superficielle, pour conclure qu'il n'y a pas plus raison de parler d'une cause à propos d'un phénomène qui se répète, qu'à propos d'un phénomène absolument isolé qui se présente une première fois au sens.

En outre, son argument est parfaitement circulaire. Nous sommes d'accord avec lui, quant aux exemples qu'il apporte. D'une première expérience d'un phénomène, nous ne pouvons pas inférer le phénomène qui ne serait connu que dans une expérience subséquente. Or, suppose-t-il —et de cette hypothèse dépendra la force de son argument— pour éprouver la valeur de la connaissance causale que vous prétendez acquérir grâce à de multiples expériences antérieures, faites maintenant abstraction de toutes ces observations précédentes, et tâchez de prédire ce qui arrivera. Mais ne voit-on pas qu'il exige que nous renoncions à toute la connaissance déjà acquise et que nous nous remettions exactement dans les circonstances où nous étions lors de la première expérience? Et d'ailleurs peut-on parler formellement d'*expérience* à ce premier moment? Quelle différence y aurait-il entre les deux? Ce n'est qu'à la condition que la dernière soit parfaitement identique à la première que l'argument de Hume pourrait avoir un sens. Or, s'il a ce sens, il n'en a pas.

Hume parle de *lois de la nature* connues par expérience. Qu'entend-il par *lois de la nature*? Il ne le dit pas, ni ne le dira. Remarquons toutefois qu'il convient de faire à leur sujet la distinction que nous avons déjà faite pour la nature, et cela pour la même raison, car au fond, une loi de la nature n'est autre chose que la nature elle-même envisagée comme règle et mesure des phénomènes qui arrivent par nature. Or, quand nous constatons la répétition d'un phénomène, nous savons que cette répétition se fait en vertu d'une loi. La première connaissance parfaitement confuse de la loi, telle la loi de Mariotte, par exemple, nous permettrait de faire une prédiction dont la valeur s'appuierait uniquement sur la répétition déjà constatée. Mais dans la théorie cinétique des gaz, nous tâchons de déduire cette loi à titre de conclusion, et, grâce à l'hypothèse posée, nous croyons nous rapprocher davantage de la loi déterminée qui régit le comportement observé.

L'évolution des théories scientifiques doit se définir par la grandissante approximation des lois qui sont des principes *a priori*, par rapport aux phénomènes.

And as the first imagination or invention of a particular effect, in all natural operations, is arbitrary, where we consult not experience; so must we also esteem the supposed tie or connection between the cause and effect, which binds them together, and renders it impossible that any other effect could result from the operation of that cause. When I see, for instance, a billiard ball moving in a straight line towards another; even suppose motion in the second ball should by accident be suggested to



me, as the result of their contact or impulse; may I not conceive, that a hundred different events might as well follow from that cause? May not both these balls remain at absolute rest? May not the first ball return in a straight line, or leap off from the second in any line or direction? All these suppositions are consistent and conceivable. Why then should we give the preference to one, which is no more consistent or conceivable than the rest? All our reasonings *a priori* will never be able to show us any foundation for this preference<sup>1</sup>.

Aucune théorie scientifique n'affirme exprimer un principe *a priori*, mais elle prétend s'en rapprocher. Elle suppose toujours que si nous connaissions ce principe *a priori*, ou plutôt, si nous connaissions l'ensemble des principes *a priori* et leur coordination, nous pourrions, par des raisonnements *a priori*, rendre compte des phénomènes qui arrivent par nature, et de la manière dont ces principes peuvent garantir les événements qui en procèdent. En d'autres termes, les théories scientifiques sont seulement à la recherche d'un principe *a priori*. Ceux qu'elles posent demeurent à l'état d'hypothèses. Mais ils n'ont de sens que par leur approximation de la raison *a priori* de la nature.

On voit par là comment les raisons *a priori* effectivement posées par une théorie scientifique, demeurent sous la dépendance de l'expérience. Ceci peut donner une certaine vraisemblance aux assertions de Hume, pourvu qu'on fasse abstraction des distinctions que nous avons établies en marge des paragraphes précédents.

Hume conclut que tout effet est un événement distinct de sa cause.

In a word, then, every effect is a distinct event from its cause. It could not, therefore, be discovered in the cause, and the first invention or conception of it, *a priori*, must be entirely arbitrary. And even after it is suggested, the conjunction of it with the cause must appear equally arbitrary; since there are always many other effects, which, to reason, must seem fully as consistent and natural. In vain, therefore, should we pretend to determine any single event, or infer any cause or effect, without the assistance of observation and experience<sup>2</sup>.

Il faut évidemment entendre l'affirmation du début, des phénomènes observés dans les conditions fixées par lui. Autrement on ne saurait en conclure avec nécessité que l'effet ne peut être découvert dans sa cause. Mais, en séparant la première partie de cette phrase, et en énonçant de manière absolue: *Every effect is a distinct event from its cause*, l'auteur veut laisser croire qu'il en est ainsi universellement, et que c'est pour cette raison qu'il est impossible de découvrir un effet prédéterminé dans la cause. La force de l'argument s'appuie sur la distinction de l'effet et de la cause. Cela seul suffirait pour rendre compte de l'impossibilité de prévoir l'un dans l'autre. On voit par là l'importance accordée dans sa conception aux exemples donnés, exemples où, à cause des circonstances qui les entourent, le rapport de causalité est parfaitement dépourvu de sens. Or, Hume suppose que nous prétendons voir là un tel rapport, alors qu'en fait, nous nous trouvons en présence d'une simple distinction de deux phénomènes. Si nous ne connaissions des deux phénomènes que leur distinction, il serait évidemment absurde de vouloir chercher un rapport de causalité

1. HUME, *op. cit.*, p.601.

2. *Ibid.*

dans cette pure distinction. Mais, et c'est le point le plus important en question, ce n'est pas non plus parce que ces deux phénomènes sont distincts qu'il ne peut pas y avoir entre eux un lien de causalité. En fait, cette connexion ne pourrait exister sans distinction. En d'autres termes, Hume suppose que nous prétendons voir un rapport de causalité là où il n'y a que pure distinction. Ce serait évidemment absurde. Mais la position de Hume l'est davantage, puisque la distinction lui suffit pour inférer la négation d'un lien causal.

Dans ce même paragraphe, l'auteur introduit de nouveau une idée qu'il avait exprimée au paragraphe II: «And after it is suggested . . .» Si nous comprenons bien, il veut dire que, même lorsque nous avons constaté la répétition d'un phénomène, *there are always many other effects, which, to reason, must seem fully as consistent and natural*. Est-ce à dire que nous trouverions encore tout aussi naturel qu'une pierre reste suspendue en l'air? Nous le trouverions naturel si cela arrivait souvent. Mais, et ceci est le plus important, nous saurions qu'il y a une raison à ce phénomène, une raison différente de celle qui fait tomber les pierres. Nous chercherions le pourquoi, et de leur chute, et du fait qu'elles restent arrêtées en l'air.

De plus, Hume qui veut ici instituer la critique de la raison, accorde, sans le vouloir sans doute, beaucoup plus à cette raison que nous ne pouvons lui attribuer. Il lui suppose la faculté de concevoir tout aussi bien des effets fort différents de ceux que nous avons constatés. Or, ce n'est pas ce que la raison peut concevoir qui importe ici, mais ce qu'elle peut concevoir conformément à l'expérience. Nous disons qu'il accorde trop à la raison, non pas parce qu'il lui permet de concevoir des choses autres que celles qu'elle a rencontrées dans l'expérience, mais parce qu'il décerne à la raison la faculté de concevoir n'importe quoi «*fully as consistent and natural*» que ce qu'elle a effectivement rencontré dans l'expérience répétée. Hume rend la raison beaucoup trop indépendante de l'expérience.

Ce n'est que pour diminuer la raison, que l'auteur lui attribue cette faculté apparemment transcendante. Ne laisse-t-il pas entendre que la raison appliquée à l'expérience est aussi vaine que lorsqu'elle se livre à de pures fantaisies? Et, du même coup, ne détruit-il pas la nature en qualifiant ces lubies de *naturelles*?

On s'est peut-être étonné du cas que nous avons fait de la distinction entre connaître un phénomène comme dû à la nature, et connaître la nature déterminée d'où provient ce phénomène; ainsi que de la distinction entre la raison a priori de la nature, et la provisoire raison a priori des théories scientifiques. Le paragraphe suivant exploite à fond les conclusions qu'on peut tirer de la confusion de ces deux connaissances et de ces deux raisons.

Hence we may discover the reason why no philosopher, who is rational and modest, has ever pretended to assign the ultimate cause of any natural operation, or to show distinctly the action of that power, which produces any single effect in the universe. It is confessed, that the utmost effort of human reason is to reduce the principles, productive of natural phenomena, to a greater simplicity, and to resolve the many particular effects into a few general causes, by means of reasonings from analogy, experience, and observation. But as to the causes of these general causes,



we should in vain attempt their discovery; nor shall we ever be able to satisfy ourselves, by any particular explication of them. These ultimate springs and principles are totally shut up from human curiosity and inquiry. Elasticity, gravity, cohesion of parts, communication of motion by impulse; these are probably the ultimate causes and principles which we ever discover in nature; and we may esteem ourselves sufficiently happy, if, by accurate inquiry and reasoning, we can trace up the particular phenomena to, or near to, these general principles. The most perfect philosophy of the natural kind only staves off our ignorance a little longer: as perhaps the most perfect philosophy of the moral or metaphysical kind serves only to discover larger portions of it. Thus the observation of human blindness and weakness is the result of all philosophy, and meets us at every turn, in spite of our endeavors to elude or avoid it<sup>1</sup>.

Il est très vrai qu'aucun philosophe ou savant, «who is rational and modest, has ever pretended to assign the ultimate cause of any natural operation, or to show distinctly the action of that power, which produces any single effect in the universe». Aucun grand philosophe n'a jamais prétendu connaître quelque cause naturelle que ce soit, dans sa dernière concrétion. Mais on sait qu'il y a des causes et qu'il y a des causes dernières; on sait aussi qu'on se rapproche de plus en plus de la connaissance des causes. Tenant apparemment compte de tout cela, Hume ne s'en sert pas moins pour appuyer sa position parfaitement négative. En effet, parce que nous admettons ne connaître jamais de manière suffisamment déterminée les causes dernières d'un phénomène naturel, Hume conclut à la négation de la causalité comme telle.

Sans doute, c'est à mesure que les sciences naturelles progressent que nous constatons toujours mieux l'écart entre notre connaissance des choses et la détermination des choses elles-mêmes. Les anciens ne pouvaient savoir combien leur théorie des quatre éléments était loin de la réalité. L'expérience des autres nous enseigne la prudence. Nous savons mieux maintenant combien l'écart entre nos théories et la réalité peut encore être grand. Mais, en ce qui regarde les théories sur les éléments, nous savons que nous avons fait un immense progrès vers la connaissance de la vérité. Nous avons une très vive conscience de notre ignorance parce que nous savons mieux. Et le savoir qui la permet est précisément un savoir que Hume ne saurait reconnaître. Sa conscience d'ignorance ne peut pas être aussi profonde; elle reste indéterminée; il n'a rien pour l'étayer. Car, notons-le bien, être ignorant et savoir qu'on est ignorant, ce n'est pas la même chose. Savoir d'une certaine manière la mesure de son ignorance suppose un terme de comparaison. Or, c'est justement ce terme de comparaison capable de nous donner une idée de l'étendue de notre ignorance, qui est nié par Hume. Il se repose dans une conscience d'ignorance aussi débile que stérile.

Pourquoi Hume s'attaque-t-il même à l'ombre d'une science? Il faut bien qu'il étouffe dans l'intelligence sa plus élémentaire aspiration vers le pourquoi des choses si humbles soient-elles. Ne veut-il pas détruire la nature même de l'intelligence?

---

1. HUME, *An Enquiry*, pp.601-602.

Le premier paragraphe de cette section portait sur la connaissance mathématique. Nous avons vu que Hume concédait à cette science un caractère vraiment scientifique, en tant qu'elle part de propositions évidentes pour en déduire des conclusions certaines. Mais, comme elle reste enfermée dans la sphère des pâles copies, dans les nuées de la pensée, elle n'a rien à faire avec la connaissance scientifique des choses. Or, il croit avoir montré dans la suite qu'une connaissance scientifique, voire l'ombre d'une connaissance scientifique des choses naturelles est impossible. Permettrait-il qu'une combinaison de la connaissance expérimentale et de la connaissance mathématique nous laisse quelque espoir?

Nor is geometry, when taken into the assistance of natural philosophy, ever able to remedy this defect, or lead us into the knowledge of ultimate causes, by all that accuracy of reasoning for which it is so justly celebrated. Every part of mixed mathematics proceeds upon the supposition that certain laws are established by nature in her operations; and abstract reasonings are employed, either to assist experience in the discovery of these laws, or to determine their influence in particular instances, where it depends upon any precise degree of distance and quantity. Thus, it is a law of motion, discovered by experience, that the moment or force of any body in motion is in the compound ratio or proportion of its solid contents and its velocity; and consequently, that a small force may remove the greatest obstacle or raise the greatest weight, if, by any contrivance or machinery, we can increase the velocity of that force, so as to make it an overmatch for its antagonist. Geometry assists us in the application of this law, by giving us the just dimensions of all the parts and figures which can enter into any species of machine; but still the discovery of the law itself is owing merely to experience, and all the abstract reasonings in the world could never lead us one step towards the knowledge of it. When we reason *a priori*, and consider merely any object or cause, as it appears to the mind, independent of all observation, it never could suggest to us the notion of any distinct object, such as its effect; much less, show us the inseparable and inviolable connection between them. A man must be very sagacious who could discover by reasoning that crystal is the effect of heat, and ice of cold, without being previously acquainted with the operation of these qualities<sup>1</sup>.

On remarquera que Hume rattache les considérations de ce paragraphe à l'idée plus restreinte de la cause ultime dont il vient de parler. Il nous met donc uniquement en face du problème suivant: l'application de la géométrie peut-elle nous conduire à la connaissance des causes ultimes? Il a donc contourné la question: pourrait-elle nous conduire à la connaissance de quelque cause? Il ne saura pas nous dire davantage comment il se fait que l'application de la mathématique est si féconde en sciences naturelles.

Ce paragraphe est un des plus déconcertants. Lorsqu'il dit: «Every part of mixed mathematics proceeds upon the supposition that certain laws are established by nature in her operations», admet-il donc que les phénomènes de la nature se déroulent d'après des lois inhérentes à la nature? Il est entendu que le savant le suppose. Mais Hume peut-il l'admettre? Peut-il concéder que nous ayons de ces lois une certaine connaissance antérieure à l'application de la mathématique? Comment peut-il reconnaître que l'application de la mathématique nous aide à découvrir d'autres lois? N'y a-t-il donc pas entre les phénomènes une connexion telle que la mathématique puisse nous aider à en découvrir les lois? Il est vrai que nous

1. *Op. cit.*, p.602.



devons toujours revenir à l'expérience pour vérifier la valeur des résultats de l'application, mais comment expliquerait-il cette confirmation de nos raisonnements, attestée par l'expérience ?

Du reste, il est absolument faux de dire: «...The discovery of the law itself is owing merely to experience, and all the abstract reasonings in the world could never lead us one step towards the knowledge of it». C'est nier la part de la mathématique dans la découverte, comme si la valeur de cette part était purement fortuite. Seule l'expérience peut vérifier la conclusion de l'inférence. Mais, est-ce par hasard qu'une conclusion est vérifiée ? Et que dire de tous ces cas où les expériences n'auraient jamais été possibles si elles n'avaient été d'abord suggérées par un raisonnement de mathématique appliquée ?

Hume clôt son paragraphe en nous remettant en face de ce qu'il avait avancé aux paragraphes VI à X, cette fois sous forme d'ironie, ironie un peu gauche quand on se rend compte des questions qu'il entend ainsi contourner.

Nous avons suivi la lettre de Hume. Mais nous tenons à rappeler que, ce faisant, nous avons suivi une manière parfaitement viciée d'aborder la causalité. Et cela, parce que le problème vraiment en cause est celui de l'expérience et de l'universel, et que, par ailleurs, l'auteur ramène le problème de la causalité à celui de la causalité efficiente. Encore restreint-il celle-ci au domaine de la science expérimentale où elle est la plus obscure et la moins certaine. Il est vrai que la causalité efficiente est la plus connue pour nous dans l'ordre de l'apprentissage, mais il n'en est pas ainsi quand on veut faire un examen critique de la causalité. Les choses les plus connues pour nous, tel le principe de contradiction par exemple, sont aussi les plus difficiles quand on les soumet à un examen critique.

Si l'on s'étonne que Hume n'ait pas montré que les *mixed mathematics* ou *scientiae mediae*, comme la physique mathématique, n'expriment rien en termes de causalité efficiente (étant formellement mathématiques, elles ne peuvent rien prouver par une cause si ce n'est par la cause formelle) on doit remarquer que cela n'aurait aucunement appuyé sa position. Car, dans ce cas, il aurait été obligé de faire face au fait brutal que la mathématique établit des connexions a priori, qu'elle donne des raisons. Or, l'application réussie de la mathématique, la confirmation expérimentale de ses raisonnements, ne suppose-t-elle pas que la nature qu'elle rencontre dans l'expérience a aussi ses raisons et que ces raisons ne peuvent dès lors pas être absolument étrangères à celles des mathématiques ? En somme, s'il s'attaque à la cause, n'est-ce pas avant tout et très proprement parce qu'elle est une *raison* ?

Signalons, pour terminer, combien le procédé de Hume convient au dessein qu'il s'est proposé dans la première section. Il convenait qu'il confondît l'inférence causale avec la formation de l'universel, détruisant ainsi, à la fois, et la cause et l'universel; il convenait qu'il s'attaquât à la causalité telle que nous la trouvons dans une science très proche de l'expé-

rience et qui s'occupe des choses les plus humbles. Cette science, si proche du sens qui est pour nous principe de toute connaissance (*nihil in intellectu quin prius fuerit in sensu*), doit cependant toujours vérifier ses conclusions dans l'expérience, seule garantie de sa valeur. Que dire alors d'une science qui prétendrait connaître des choses qui dépassent entièrement l'expérience ? A fortiori serait-elle complètement dépourvue de valeur.

(A suivre)

MARIE-DE-LOURDES, R. J.-M.

---



# Pour l'interprétation de la pensée préaristotélicienne

---

## À PROPOS DE PARMÉNIDE

A maintes reprises, Aristote commence l'exposé de sa propre pensée par une recherche sur la façon dont ses prédécesseurs ont traité la question qu'il va lui-même étudier. Ce procédé n'est pas, chez lui, le simple fait d'un mode d'exposition. Il est, au contraire, bien motivé : c'est qu'à son avis il y a toujours avantage à considérer même les opinions qu'on ne partage pas.

Il est juste, dit-il, de se montrer reconnaissant non seulement envers ceux dont on partage les opinions, mais aussi envers ceux qui n'ont rien apporté que de superficiel. Ces derniers ont en effet contribué d'une certaine façon au patrimoine de la pensée : par une somme d'exercices préalables ils ont développé notre faculté de connaître et l'ont rendue apte au savoir<sup>1</sup>.

Mais la recherche de la vérité demeure une tâche ardue, et il ne conviendrait pas de vouloir s'y engager toujours avec la même rigueur. Dans le même livre II de la *Métaphysique* où il vient de reconnaître le mérite des premiers penseurs, Aristote ne manque pas de faire remarquer que

la précision rigoureuse des mathématiques n'est pas à chercher en toute étude, mais seulement dans les cas où il s'agit de réalités sans matière. Voilà pourquoi la méthode mathématique n'est pas celle du physicien. Car probablement dans toute la nature il y a matière<sup>2</sup>.

Cette remarque d'Aristote s'adresse à certains de ses prédécesseurs. Si les premiers penseurs grecs ont commencé à faire vivre l'intelligence humaine de sa vie propre, tous n'ont pu en reconnaître les différents ressorts. Leurs vues sur le pouvoir humain de connaître ont été souvent unilatérales. D'autre part, tous d'une certaine façon ont confondu avec la méthode mathématique, que rapidement ils avaient réussi à élaborer, les modes divers de connaissance que l'intelligence est contrainte d'accepter.

Cette réduction de toute méthode de science à celle des mathématiques n'est pas toujours adéquate, et elle ne se présente pas avec la même évidence chez tous les penseurs préaristotéliciens. Parmi ceux-ci, Parménide est peut-être celui dont la pensée, à première vue, semble moins que toute autre l'impliquer. Remise cependant dans le milieu où elle fut élaborée, même la pensée parméniidienne nous paraît s'être particulièrement ressentie de l'influence des mathématiques dont l'esprit grec a toujours fait un objet d'étude. Si nous ajoutons à ce trait l'influence qu'elle exerça dans l'anti-

---

1. *Métaphysique*, II, ch.1, 993b12-15.

2. *Ibid.*, 995a15-17.

quité grecque et le don qu'elle eut de retenir l'attention de philosophes tels que Platon et Aristote, nous croyons qu'il n'est pas sans utilité de faire ressortir autant les raisons de la critique dont elle fut l'objet que les motifs de la vénération qu'elle rencontra.

Parménide est en effet l'un des philosophes qui, dans l'antiquité, se sont acquis la plus grande estime. Lorsqu'il écrivit son *Théétète*, Platon ne se sentait pas encore de taille à lutter contre celui dont Socrate a gardé, jusqu'à la fin de sa vie, le meilleur souvenir. C'est à Socrate, en effet, que Platon fit dire :

Parménide m'apparaît, comme le héros d'Homère, *vénérable à mon sens en même temps que redoutable*. J'ai approché l'homme quand j'étais bien jeune encore et lui bien vieux : il m'apparut alors avoir des profondeurs absolument sublimes. Aussi craindrais-je que le sens même de ses paroles ne nous soit incompris et que sa pensée ne nous échappât encore plus<sup>1</sup>.

Aristote, d'autre part, n'a jamais manifesté envers Parménide l'estime que Socrate et Platon eurent pour lui. Il ne vit cependant pas dans ses écrits, comme dans ceux de Mélissos, un raisonnement « grossier et qui n'embarrasse en rien ». L'immobilisme parménidien et la thèse de l'unité de l'être furent pour lui des objets dignes d'une critique objective. Et le succès de cette critique fut tel que la vérité qu'elle contenait s'est imposée au point de rejeter si loin dans l'ombre les thèses contre lesquelles elle était dirigée, qu'on ne devait plus, dans la suite, conserver de ces thèses que le simple énoncé. Aujourd'hui le nom de Parménide évoque seulement le vague souvenir d'un esprit qui ne sut penser qu'un être un et immobile et que l'on s'accorde à mettre aux origines de l'idéalisme moderne.

Un examen quelque peu attentif des fragments conservés du poème laissé par Parménide nous permet de découvrir la portée de la pensée parménidienne dans la tradition préaristotélicienne. Il nous met en mesure d'apercevoir comment cette pensée ajoute à son propre contenu une signification beaucoup plus large ; comment, avec sa façon déconcertante de regarder ses problèmes, elle se dépasse elle-même et nous éclaire sur la méthode généralement suivie par les prédécesseurs d'Aristote.

La lecture des fragments qui nous restent nous révèle, en effet, autre chose qu'une pensée systématiquement opposée à celle d'Héraclite. Ed. Zeller, au dire d'un historien tel que Paul Tannery, a suffisamment établi par ailleurs « que le poème de l'Eléate et le discours de l'Ephésien sont sensiblement de la même date, et qu'aucun des deux auteurs n'a dû connaître l'œuvre de l'autre »<sup>2</sup>. Mais comme les historiens de la pensée grecque ont longtemps vu en Parménide un antagoniste conscient d'Héraclite, l'interprétation qu'ils ont donnée des fragments du poème parménidien s'est nécessairement ressentie de ce que Paul Tannery, après Zeller, a appelé tout simplement un préjugé. Voilà pourquoi il nous semble instructif de suivre,

1. *Théétète*, 183e-184a.

2. *Pour l'histoire de la science hellène*, 2e éd., Paris 1930, p.227.



dans leur interprétation respective de la pensée parménidienne, deux historiens qui se sont mis à des points de vue tout différents: Théodore Gomperz<sup>1</sup> et Paul Tannery<sup>2</sup>.

\* \* \*

Gomperz a soutenu qu'une double influence s'est sans doute exercée sur l'esprit de Parménide: celle du panthéisme de Xénophane et celle du mathématisme pythagoricien. Mais le caractère primordial de la philosophie de Parménide d'Elée, il l'a vu dans la réaction que celui-ci a opposée au système d'Héraclite<sup>3</sup>. Aussi nous sera-t-il nécessaire, pour comprendre son interprétation, de situer la pensée d'Héraclite lui-même dans les premiers essais de la pensée grecque. Déjà chez les premiers ioniens s'était accusée une tendance à chercher sous le déroulement des phénomènes naturels une réalité éternelle qui, contrairement aux choses visibles qui naissent et qui meurent, devait n'avoir pas eu de naissance et n'être pas soumise à la mort. Cette réalité éternelle était la matière primordiale en qui les physiologues, et chacun à sa manière, voyaient la source nécessaire et impérissable de l'univers visible. La *réalité* par excellence n'était donc pas ce que le témoignage des sens nous a accoutumés à considérer comme tel, c'est-à-dire les êtres visibles et tangibles. On devait la chercher dans une matière primordiale qui n'entre pas dans la catégorie de ces êtres que l'on voit et que l'on touche. Elle devait différer d'eux tous en ce qu'elle était indestructible et éternelle. Sans doute, la science des physiologues ioniens ne leur permit pas de prendre conscience de la nature vraie de cette matière primordiale que leur intelligence, sous les phénomènes de la nature, recherchait comme son objet propre. Chacun d'eux la confondit avec la représentation qu'il s'en faisait. C'est ainsi que Thalès, le premier à concevoir comme nécessairement existante, sous les phénomènes naturels, une telle réalité éternelle, la confondit avec l'eau qui n'en était vraiment qu'une représentation. De même «l'indéterminé» d'Anaximandre, c'est-à-dire l'air brumeux, n'était en somme qu'une image dont le physiologue se servait pour figurer la substance primordiale encore insuffisamment saisie par son intelligence.

Quoi qu'il en soit de cette inaptitude d'une pensée encore à ses débuts, on doit reconnaître chez tous les physiologues la même affirmation de l'existence d'une réalité qui n'a rien, ou du moins, qui ne devait avoir rien de commun avec ce que les sens ont accoutumé la généralité des hommes à reconnaître comme des réalités.

C'est encore la même inaptitude qui conduisit Héraclite à considérer le feu comme la substance ou la matière primordiale recherchée. Sans doute,

1. *Les penseurs de la Grèce, Histoire de la philosophie antique*, Payot, Paris 1928, pp.202-221.

2. *Op.cit.*, pp.225-247 et passim.

3. C'est la pensée d'Héraclite «qui a ébranlé le plus profondément l'esprit de Parménide, qui lui a inspiré les doutes les plus persistants et l'a, de même que ses successeurs, conduit aux solutions dans lesquelles l'originalité spéculative des éléates s'est le plus fortement empreinte». — *Op. cit.*, p.205.

on peut apercevoir chez lui, plus que chez les autres physiologues, une disposition à ne pas confondre avec le feu sensible le feu cosmique, dont il faisait la substance primordiale. Il en resta tout de même à chercher, dans les caractéristiques du feu sensible, un moyen de se représenter la réalité fondamentale encore insuffisamment aperçue. Et si nous voulons découvrir la raison qui l'amena à considérer le feu comme matière primordiale, nous la trouvons dans le parti qu'il prit d'expliquer l'univers dans sa mobilité. Celui-ci, en effet, n'est pas encore rationnellement expliqué, lorsqu'on a posé l'existence d'une matière primordiale dont les phénomènes sensibles sont autant de modifications. C'est à peu près à cela seul que s'en étaient toujours tenus les physiologues. Mais il restait à expliquer comment il se faisait que ces modifications aient pu et puissent encore se produire. En d'autres termes, la matière primordiale telle qu'on la concevait, ou plutôt telle qu'on se la représentait encore, apportait une réponse à la question de l'origine des êtres soumis à la naissance et à la mort. Elle n'apportait aucune explication au fait de la succession, par voie de génération, de ces mêmes êtres; et pas davantage en ce qui regarde leur propre transformation. Le monde sensible nous apparaît, en effet, comme un vaste ensemble d'êtres se présentant constamment sous des formes différentes; les uns même naissant de la mort et de la corruption des autres. L'explication de tels phénomènes reviendra donc à montrer comment telle chose devient blanche: ce qui revient à rechercher comment le blanc vient du non-blanc; et comment Paul peut engendrer Pierre: ce qui revient à dire comment de ce qui n'est pas tel être viendra tel être. Et la matière sous-jacente à ces phénomènes, pour les expliquer tous, devra posséder en elle ce qui n'est pas encore, si l'on veut tenir au dogme universellement reconnu que rien ne vient de rien. En d'autres termes, la matière devra être à la fois blanche et non-blanche, à la fois tel être et non tel être.

Or, telles furent précisément les préoccupations d'Héraclite. Il impliqua dans sa matière primordiale non seulement tous les contraires par lesquels passent les êtres naturels continuellement en devenir, mais aussi tous les êtres qui se succèdent dans la suite des temps. Dans des fragments de son œuvre, nous rencontrons un spécimen de la façon dont il cherchait à faire comprendre sa pensée sur la nature de sa matière:

Joignez, écrit-il, ce qui est complet à ce qui ne l'est pas, ce qui concorde et ce qui discorde, ce qui est en harmonie et en désaccord; de toutes choses une et d'une toutes choses . . . Même chose ce qui vit et ce qui est mort, ce qui est éveillé et ce qui dort, ce qui est jeune et ce qui est vieux; car le changement de l'un donne l'autre, et réciproquement<sup>1</sup>.

Mais il ne suffit pas encore que la matière primordiale possède en elle tous ces contraires pour qu'elle puisse constituer la raison d'être de la nature; il faut encore qu'elle ait la mobilité de la nature. Et voilà pourquoi elle trouve excellemment son image dans le feu qui est toute mobilité.

La confusion, maintenue dans une certaine mesure par Héraclite, de la matière primordiale avec la représentation qu'il s'en faisait eut alors chez lui une conséquence à noter. Elle le conduisit à nier un second caractère

1. Fr. 10 et 88 (éd. H. DIELS, trad. PAUL TANNERY).



de cette matière primordiale, c'est-à-dire son *immutabilité* que les autres physiologues confondaient encore avec son éternité. Car le feu étant pour lui l'image de la mobilité même, la réalité primordiale qu'il est supposé constituer n'a plus rien de saisissable; en sorte que l'objet de connaissance sûr et solide, que les autres physiologues avaient pensé découvrir, s'évanouit tout simplement.

Ces généralités, avons-nous dit, nous étaient nécessaires pour comprendre l'interprétation qu'a laissée de la pensée parménidienne Théodore Gomperz. C'est en effet aux ultimes conséquences de la philosophie héraclitéenne que, d'après celui-ci, sont opposées les argumentations de Parménide. C'est à la pensée héraclitéenne que Parménide a songé lorsqu'il a écrit:

Il faut penser et dire que ce qui est est; car il y a être, il n'y a pas de non-être; voilà ce que je t'ordonne de proclamer. Je te détourne de cette voie de recherche, où les mortels qui ne savent rien s'égarent incertains; l'impuissance de leur pensée y conduit leur esprit errant, ils vont sourds et aveugles, stupides et sans jugement; ils croient qu'être et ne pas être est la même chose et n'est pas la même chose; et toujours leur chemin les ramène au même point.—Comment ce qui est pourrait-il être plus tard? Comment aurait-il pu devenir? S'il est devenu, il n'est pas, pas plus que s'il doit être un jour<sup>1</sup>.

En somme Parménide revient, par réaction contre la pensée héraclitéenne, à l'adage commun des physiologues qu'Aristote a plusieurs fois repris<sup>2</sup>: rien ne vient de rien; le principe de l'univers, la matière primordiale est nécessairement non engendrée. Mais à cette matière déjà explicitement reconnue comme éternelle, fait remarquer Gomperz, Parménide ajoute un second caractère, l'*immutabilité*. «L'être universel de Parménide, qui remplit l'espace, a pour attribut non seulement l'éternité, mais encore l'immutabilité, . . . non seulement la somme de la matière ne doit éprouver ni accroissement ni diminution, mais sa nature doit rester invariablement la même»<sup>3</sup>. Au postulat de la constance *quantitative*, comme le remarque encore Gomperz, s'ajoute celui de la constance *qualitative*.

Il y aura lieu de revenir sur la signification propre de chacune de ces constances. Il nous suffit de l'idée que nous en avons présentement pour comprendre comment Gomperz s'explique le passage que Parménide fit de l'une à l'autre.

La matière est indevenue, écrit-il; de rien ne naît jamais rien: voilà, nous l'avons remarqué plus haut, ce dont les siècles avaient fait un lieu commun. Avec quelle facilité et sans y prendre garde, ne devait-on pas passer au nouvel axiome! Si du non-être ne naît jamais un être, pourquoi de ce qui n'est pas tel ou tel être, tel ou tel être pourrait-il sortir? Une seule formule embrassa les deux postulats: du non-être ne peut sortir aucun être; du non-blanc ne peut rien sortir de blanc, etc.<sup>4</sup>

Comment une seule formule embrassa-t-elle les deux postulats? Gomperz trouve la solution de ce problème dans l'équivoque, non encore reconnue,

1. Fr. 6 et 8.

2. *Physique*, I, ch.4, 187a26; *ibid.*, 187a34; *Métaph.*, XI, ch.6, 1062b24.

3. *Op. cit.*, p.209.

4. *Ibid.*, p.210.

que présente le verbe être et dont la signification est double. Tantôt il signifie l'existence, tantôt il joue tout simplement le rôle de la copule dans un jugement et marque l'appartenance d'un prédicat à un sujet.

Si cette interprétation était la bonne, nous ne voyons pas comment l'équivoque qu'elle signale autoriserait le passage effectué par Parménide de la constance quantitative de la matière à sa constance qualitative. Aussi croyons-nous que Parménide, en revenant à l'adage *rien ne vient de rien*, lui a donné tout simplement son sens plénier et absolu. L'adage en question ne signifie plus, comme tous ses prédécesseurs le croyaient, que la matière primordiale suffit à la production de tous les êtres à venir de même qu'à leurs modifications. Il implique plutôt que la matière ne contient pas la raison de la génération et de la transformation des êtres naturels. Car de deux choses l'une : ou bien les êtres prétendus engendrés se trouvaient déjà dans la matière ; et dans ce cas ils n'ont pas été produits :— ou bien ces êtres n'étaient pas déjà contenus dans la matière ; et alors ils doivent leur existence à un autre principe que la matière. Mais cela est contre la notion même que l'on se faisait de la matière. Celle-ci, en effet, de quelque façon que l'on se la représentât, était considérée comme le principe de toutes choses. Une conséquence s'impose alors : c'est que rien ne peut devenir ; et l'éternité de la matière que tous s'accordaient à reconnaître devait impliquer un caractère nouveau que l'on n'avait pas encore aperçu : l'*immutabilité*. Et c'est parce que les premiers physiologues ne l'avaient pas suffisamment mise en relief qu'Héraclite vint à la nier et à professer un mobilisme universel.

La constance quantitative de la matière, dont parle Gomperz, serait donc son éternité ; et dans la constance qualitative, il faudrait voir l'immutabilité de l'être. Mais on voit qu'il n'y a pas, vraiment, dans la pensée de Parménide, passage de l'une à l'autre, et un passage reposant sur une équivoque. L'une, l'immutabilité, est dûment reconnue, tout aussi bien que l'autre, comme impliquée dans l'éternité de la matière ou de l'être.

Et l'on voit par là comment Parménide, comme Gomperz a ensuite raison de le remarquer, devait en venir à la récusation du témoignage des sens. De la matière, à laquelle il donna la dénomination d'être, il se crut autorisé d'éliminer tout ce que les sens seraient supposés y découvrir, c'est-à-dire le mouvement local de même que l'altération, et n'y laisser subsister que l'espace et son contenu<sup>1</sup> ; mais naturellement, comme nous allons le voir, un contenu homogène.

A ce propos, Gomperz fait remarquer que la raison pour laquelle Parménide éliminait de l'être le mouvement local et l'altération aurait dû lui faire supprimer même l'espace et son contenu, l'un et l'autre également objets des sens. Mais il suffit d'observer que c'est surtout à cause de l'impossibilité du vide que Parménide a exclu de l'univers le mouvement et l'altération. En tous cas, « que subsistait-il quand toutes les différences,

1. *Op. cit.*, p.213.



que nos sens font constater entre les choses et les états qu'elles présentent, eurent disparu, quand on eut biffé tout changement de lieu d'un univers auquel on ne déniait pas l'étendue et la faculté de remplir l'espace ?»

A cette question, Parménide avait répondu que son univers «est partout semblable», que

rien ne fait obstacle à sa continuité soit plus, soit moins. Tout est plein de l'être, tout est donc continu, et ce qui est touche à ce qui est. Mais il est immobile, sans commencement, sans fin . . . Il est le même, restant en même état et subsistant par lui-même; tel il reste invariablement; la puissante nécessité le retient et l'enserme dans les bornes de ses liens. — Universel et immobile. — Son nom est Tout. — Mais puisqu'il est parfait — il ressemble à la masse d'une sphère arrondie de tous côtés, également distante de son centre en tous points <sup>1</sup>.

A la même question, Gomperz répond: l'univers de Parménide est «une masse absolument uniforme, dépourvue de toute différenciation, un morceau de matière dénué de toute forme et de toute limitation, pourrions-nous dire, si le métaphysicien Parménide n'avait pas été en même temps un Grec doué de sens plastique, un poète et un disciple de Pythagore»<sup>2</sup>. Aussi l'être parménidien n'est pas sans limite et il prend «la forme où l'on voyait l'expression de la beauté, celle d'une sphère arrondie». De plus, il n'est pas que corporel et étendu; il est aussi pensant.

L'être matériel de Parménide était sans aucun doute en même temps un être spirituel. Il était à la fois universelle matière et universel esprit, infécond en tant que matière, parce qu'il n'était capable d'aucune expansion, et impuissant en tant qu'esprit, parce qu'il n'était capable d'aucune énergie <sup>3</sup>.

On aura remarqué, en comparant la façon dont Parménide et Gomperz se sont respectivement exprimés, que la description faite par Gomperz de l'être parménidien introduit en celui-ci un caractère de matérialité qui n'apparaît pas dans les fragments eux-mêmes que nous possédons de l'œuvre de Parménide. Nous avons cité les passages qui concernent précisément la nature de l'être; et rien, dans le reste des fragments, n'autorise l'interprétation de Gomperz qui a vu dans l'être parménidien quelque chose de corporel. Aussi le même interprète, devant la lettre même des fragments, a-t-il cru devoir reconnaître par ailleurs que l'être de Parménide est immatériel. Mais l'embarras dans lequel il s'est trouvé n'est aucunement dû à des contradictions contenues dans les fragments, au moins en ce qui concerne l'immatérialité de l'être. La difficulté d'interprétation qu'il a rencontrée, c'est lui-même qui l'a créée en prétendant voir, chez Parménide, une pensée élaborée en fonction des essais des physiologues. Et comme ces essais se caractérisaient par un effort de pensée incapable de ne pas confondre l'objet de pensée avec la représentation sensible qui la soutenait toujours, Gomperz a trop facilement continué de voir, dans l'être de Parménide, la matérialité qui s'était toujours attachée aux principes de l'univers tels que les physiologues se les représentaient. Si, dès lors, il se voit

1. Fr. 2 et 8.

2. *Op. cit.*, p.215.

3. *Ibid.*, p.216.

forcé finalement de reconnaître, dans l'être parménidien, un être à la fois matériel et immatériel, c'est qu'il y a lui-même introduit un caractère de matérialité dont il n'est vraiment pas question dans les fragments.

Toute cette interprétation de la pensée parménidienne nous laisse l'impression que ce n'est pas simplement, comme l'auteur a prétendu le montrer, en fonction du système d'Héraclite qu'elle a été élaborée. L'erreur de Gomperz est, semble-t-il, d'avoir mis dans la pensée encore vague des physiologues des déterminations qu'elle ne comportait pas. Et ces déterminations ne sont pas seulement le point d'aboutissement auquel des opinions anciennes tendaient sans avoir pu l'atteindre. Elles sont en grande partie la projection d'idées plutôt modernes qui ne se rencontrent aucunement dans la pensée embryonnaire des physiologues. Nous avons là la raison des contradictions rencontrées dans un esprit que l'on aurait cependant intérêt à comprendre. L'attitude prise par Gomperz, comme c'est le cas souvent de bien des historiens, n'a pu lui faire découvrir, nous semble-t-il, la vraie signification de la pensée parménidienne.

\* \* \*

Paul Tannery a une tout autre façon de considérer le problème qui se posait à Parménide de même que la solution à laquelle celui-ci crut devoir en venir. Parce qu'il est mathématicien, il lui est tout naturel de voir le problème susdit dans l'atmosphère mathématique où il a vraisemblablement surgi.

La nécessité logique, *subjective*, écrit-il, de concevoir comme infini l'espace en tant que support des spéculations géométriques, était certainement évidente dès cette époque. Mais il restait à savoir si cette nécessité avait une valeur *objective*, si elle s'appliquait à l'espace physique, alors conçu comme de la matière <sup>1</sup>.

Naturellement tous les physiologues ne se sont pas posé la question aussi clairement et encore moins se sont-ils servi de termes aussi explicites. Ils n'en étaient pas encore à distinguer nettement le *subjectif* de l'*objectif*. Mais il semble bien que ce fut, chez Parménide et ensuite chez Zénon, leur pensée mathématique qui les conduisit à faire la critique de leur façon de se représenter l'univers. Et ce qui intéresse P. Tannery, c'est de découvrir les étapes suivies par la pensée grecque d'abord dans les corrections apportées respectivement par les physiologues à leurs façons de se représenter l'univers et, ensuite, dans la substitution qu'ils firent du point de vue *logique* au point de vue *concret* et sensible auquel ils s'étaient habitués.

Ce que je veux surtout faire remarquer, écrit-il encore, c'est que la question s'est posée, avant tout, non pas sur le terrain de la logique, où l'a amenée Aristote, mais à propos de la façon dont on devait se représenter l'univers <sup>2</sup> . . . La question capitale est de savoir comment précisément les penseurs de l'âge hellène, dans le courant du Ve siècle, arrivèrent à se dégager du concret et à se placer au point de vue abstrait <sup>3</sup>.

1. *Op. cit.*, p.128.

2. *Ibid.*, p.129.

3. *Ibid.*, p.227.



Nous avons déjà une certaine idée de la façon dont les présocratiques se représentaient l'univers. Ce que nous en a dit Gomperz nous permet de voir comment leur objectif était de se figurer une substance primordiale, dont l'éternité et même l'immutabilité devaient fournir la raison d'être de notre univers avec tous ses phénomènes infiniment variés. P. Tannery, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'attitude de Parménide, entre davantage dans la représentation que les présocratiques se sont faite de la naissance de notre univers visible. La substance primordiale n'est pas, en effet, le seul principe invoqué par les cosmologies primitives de la pensée grecque. Parmi les principes, dont le nombre varie d'un physiologue à l'autre, il y en a un qui prend une importance capitale : c'est le principe du mouvement dont le monde est animé. Or, il est remarquable qu'on a commencé par voir ce principe du mouvement dans la révolution diurne, c'est-à-dire dans la rotation effectuée par les astres, en vingt-quatre heures, autour de la terre. D'autre part, la même pensée rudimentaire des physiologues, qui croyait découvrir le principe du mouvement dans la rotation des astres autour de la terre, se faisait de la substance primordiale une image telle qu'elle y voyait une source intarissable d'êtres qui devaient se succéder dans la suite des temps. En d'autres termes, la pensée grecque, dès ses débuts, donna à la substance primordiale un caractère *d'infinitude*. Mais on ne s'aperçut pas immédiatement de l'antinomie inhérente à la représentation que l'on se faisait de l'univers et de ses principes. En effet, une matière *éternelle, infinie*, devait être mise en mouvement par un principe *temporel et fini*, la révolution diurne. De plus, la matière, étant infinie, devait remplir *totale*ment l'espace et *s'identifier* avec lui. Voilà ce qui se retrouve, en somme, dans la cosmologie d'Anaximandre.

Mais les pythagoriciens comprirent que le mouvement est quelque chose de relatif et que l'univers ne peut être en mouvement que par rapport à un espace immobile dans lequel le monde mobile serait contenu. Ils nièrent l'universalité du mouvement, dont on avait toujours parlé et instituèrent un dualisme en vertu duquel il devait y avoir, au-delà de l'univers mû par la révolution diurne et le contenant, un espace infini. Et comme on ne pouvait encore se faire l'idée d'un espace vide, on considéra celui-ci comme rempli d'air dont l'immobilité devait rendre précisément possible la mobilité de notre univers.

Cette représentation de l'univers pouvait apporter une solution à l'antinomie relevée dans la cosmologie d'Anaximandre. Elle impliquait une dualité de matière : l'une finie, celle de notre univers ; et l'autre infinie. Pour relever l'antinomie en question, il suffisait de remarquer que la révolution diurne ne mettait en mouvement que la matière finie. Mais cette représentation de l'univers manifestait la même tendance, reconnue chez Anaximandre, de *justifier les apparences* ; et en cela elle accusait, chez les pythagoriciens, le point de vue concret où ceux-ci continuaient de se tenir.

Aussi devait-il se rencontrer d'autres façons de résoudre l'antinomie de la cosmologie d'Anaximandre. On pouvait ne plus tant chercher à justi-

fier les apparences que *nier, au contraire, le principe du mouvement*. Ce fut la solution de Xénophane qui, conservant cependant l'unicité et l'infinitude de la matière, considéra celle-ci comme tout à fait immobile. Cette attitude marquait déjà l'abandon du point de vue concret où les pythagoriciens s'étaient encore mis. Elle impliquait la négation de ce que ceux-ci avaient voulu expliquer : la mobilité et la multiplicité des êtres.

La voie vers une autre solution s'ouvrait dès lors à Parménide. Et voici comment, d'après P. Tannery, celui-ci dût en venir à sa conception d'un univers *un, fini et immobile*. Parménide aurait encore songé à l'antinomie signalée plus haut. Mais la façon de la lever n'est plus, chez Parménide, celle de Xénophane. Parménide ne nie pas *d'abord* la révolution diurne. Il l'admet plutôt. Mais, conséquemment, le monde ne devait pas être considéré comme infini. Il devait être, au contraire, fini, puisqu'il était limité par la sphère des astres. Et en cela Parménide faisait preuve d'une logique plus rigoureuse que celle des pythagoriciens qui, voulant rester au point de vue concret et sauvegarder les apparences de la révolution diurne, eurent recours au dualisme dont on vient de parler : des deux matières, l'une, celle du monde sensible, était limitée; l'autre, celle de l'espace où se meut notre monde, continuait d'être considérée comme infinie.

D'autre part, si Parménide fait preuve de plus de logique en concevant un univers fini, il lui devient ensuite impossible, parce qu'il s'en tient à l'unicité de la matière, d'expliquer le mouvement. Car le mouvement de révolution diurne ne serait possible que s'il y avait un au-dehors auquel ce mouvement pourrait être rapporté. Il reste donc à Parménide de nier la réalité de la révolution diurne, qu'il n'a cependant pas *d'abord* rejetée, et à n'y voir qu'une illusion des sens.

Donc, une fois la révolution diurne maintenue, la logique imposait la finitude du monde. D'autre part, dès que le monde est considéré comme fini, la logique conduit maintenant à la négation du mouvement, puisqu'il ne saurait y avoir un monde en mouvement sans une réalité immobile qui rend possible le mouvement. En d'autres termes, appliquée au point de départ concret et sensible qu'est la révolution diurne, la logique demande que le monde soit considéré comme fini. Cette conclusion admise, la logique conduit ensuite à l'impossibilité du mouvement, c'est-à-dire à la négation *rationnelle* du point de départ *concret* de tout le raisonnement.

Ainsi, fait remarquer P. Tannery, il y a un désaccord manifeste entre les conclusions de la raison et les données que fournissent les sens; il y a un abîme que l'on ne peut espérer combler, car ce sont là deux domaines essentiellement distincts que Parménide assigne à la vérité et à l'opinion <sup>1</sup>.

Si nous réunissons maintenant les caractères de l'univers que Parménide a logiquement déduits de ses raisonnements, nous devons dire que cet univers est fait d'une réalité *une, finie et immobile*.

1. *Op. cit.*, p.130.



Faudra-t-il soutenir, d'autre part, que cette réalité *une* que constitue l'univers est, de l'avis de Parménide, quelque chose de matériel comme Anaximandre se le représentait ? Pour répondre à cette question, il suffirait déjà de faire remarquer que la réalité *une*, dont parle Parménide, n'est pas infinie ni mobile, comme Anaximandre se l'imaginait. Et cette constatation nous ferait en même temps saisir que la réalité parménidienne n'a plus rien de l'imagerie qui se rencontrait dans la cosmologie d'Anaximandre. Est-ce à dire que Parménide se fait déjà de cette réalité un concept, un concept d'être, et non plus une simple représentation de la matière dont le monde est fait ? Tannery répond à cette question :

L'être de Parménide, c'est la substance étendue et objet des sens, c'est la matière cartésienne, le non-être, c'est l'espace pur, le vide absolu, l'étendue insaisissable aux sens . . . L'espace limité et rempli par la matière, voilà donc en somme à quoi se réduit la thèse de Parménide <sup>1</sup>.

Il est difficile de ne pas se sentir quelque peu déconcerté en présence d'une telle interprétation de la pensée parménidienne. Alors qu'il s'était proposé de rechercher comment les premiers penseurs grecs apprirent « à se dégager du concret et à se placer au point de vue abstrait », P. Tannery nous donne, comme résultat de ses analyses, une description de l'être parménidien qui nous paraît encore trop alourdie d'une matérialité dont nous n'avons, dans les fragments cités plus haut, trouvé aucune trace. Il n'y a même pas lieu de voir, dans la description qu'il nous fait de l'être parménidien, un progrès sur celle que nous avons rencontrée chez Gomperz. Celui-ci se représentait finalement l'univers de Parménide, c'est-à-dire l'être, comme « une masse absolument informe et dépourvue de toute différenciation, un morceau de matière dénué de toute forme et de toute limitation ». P. Tannery nous parle de substance étendue et objet des sens, d'espace limité et rempli par la matière. A son sujet, ne pourrions-nous pas reprendre les reproches faits à l'adresse de Gomperz ? Comme celui-ci, n'a-t-il pas projeté sur le poème parménidien des idées dont la détermination, empruntée particulièrement à Descartes, dépasse les résultats possibles d'une pensée à ses débuts ?

Cependant l'angle de vision dans lequel P. Tannery s'est mis nous semble lui avoir réservé plus de perspective que celui où s'est enfermé Gomperz. Ce qui a le plus frappé ce dernier, dans la pensée parménidienne, c'est la négation de tout mouvement. Ce qui a presque exclusivement retenu l'attention de P. Tannery, c'est la négation de l'infinitude. Et il nous semble que c'est de ce point de vue que nous pénétrons davantage dans la vraie perspective de l'histoire de la pensée grecque.

Que Parménide ait nié l'infinitude de l'être, c'est un fait établi par la lettre et le contexte des fragments conservés de son poème. Sur quel motif repose cette négation ? L'interprétation que nous a donnée P. Tannery de la pensée parménidienne n'est pas sans valeur. Elle ne nous a cepen-

1. *Op. cit.*, p.229.

dant pas tout dit sur la signification de ce motif. L'histoire des mathématiques, par contre, nous en dévoile le sens en même temps qu'elle nous renseigne sur l'influence que les mathématiques ont exercée, dans l'antiquité grecque, sur le développement de la pensée.

Il est d'abord de première importance de se rappeler qu'au moment où Parménide écrit son poème, il est dans la Grande-Grèce, c'est-à-dire dans le pays qu'habitent aussi les pythagoriciens. Ce nom évoque immédiatement le souvenir de cette théorie suivant laquelle les choses sont nombres; et l'on sait comment le monisme parménidien est aux antipodes du pluralisme pythagoricien. Des deux écoles, ce fut le pythagorisme qui rencontre naturellement le plus d'adhésion, du moins jusqu'au jour où l'on découvrit que les grandeurs, contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, ne sont pas toujours commensurables. Toutefois cette découverte des incommensurables ne tint pas totalement en échec l'école pythagoricienne. Eudoxe n'avait pas encore conçu la méthode infinitésimale des anciens; méthode qui reposait au fond sur l'idée que l'on peut passer d'un polygone au cercle qui en serait la limite; cela à la condition de diviser indéfiniment les côtés du polygone, jusqu'à ce que ses côtés fussent si petits qu'il n'y ait plus de différence entre le polygone et le cercle. Eudoxe n'avait pas encore conçu cette méthode sur des principes scientifiques. Mais on n'avait pas manqué de recourir, dans le cas des grandeurs incommensurables, à un procédé similaire. Se trouvait-on, par exemple, en présence de l'incommensurabilité du côté et de la diagonale d'un triangle, on recourait tout simplement au procédé de division à l'infini. On divisait indéfiniment les grandeurs en question jusqu'à y déterminer, pensait-on, la plus grande commune mesure. En d'autres termes, on croyait pouvoir, par division à l'infini, trouver une fraction telle des deux grandeurs à mesurer qu'elle pourrait entrer, dans l'une et l'autre, un nombre entier de fois. Mais, comme le fait remarquer H. G. Zenthen, «Il n'y avait pas loin de là à soutenir que la plus grande mesure est alors infiniment petite, et contenue un nombre infini de fois dans les grandeurs»<sup>1</sup>.

De même lorsqu'il s'agissait de déterminer l'aire d'un cercle, on n'aurait qu'à diviser indéfiniment les côtés d'un polygone inscrit, jusqu'à ce que celui-ci rencontre le cercle. Aussi G. Milhaud a-t-il cru pouvoir soutenir que «la notion intuitive de limite aurait simplement précédé de quelque temps dans ses applications spontanées la théorie savante et rigoureuse: cela ne paraît pas impossible»<sup>2</sup>.

La méthode infinitésimale des anciens était donc mise spontanément en pratique, même avant qu'Eudoxe et Archimède en fondèrent les principes. Or, c'est précisément contre cet usage d'une méthode encore injustifiée que les arguments de Zénon sont tournés. «En général, comme le remarque Zenthen, ils ont pour but de montrer les incohérences auxquelles on aboutit quand on veut composer des grandeurs continues avec des par-

1. *Histoire des mathématiques dans l'antiquité et le moyen âge*, trad. JEAN MASCART, Paris 1902, p.53.

2. *Les philosophes géomètres de la Grèce, Platon et ses prédécesseurs*, 2e éd., Paris 1934, p.166.



ticules infiniment petites en nombre infini»<sup>1</sup>. Sans doute, on n'était pas sans s'être occupé, à cette époque, de la sommation d'une série géométrique infinie. Antiphon alla même jusqu'à affirmer possible la quadrature du cercle, en se basant sur le même usage de l'infini mathématique. Ce furent précisément de tels abus qui donnèrent raison à Zénon.

En effet, il ne peut être admissible qu'on se serve de quantités infinies pour démontrer des résultats positifs, tant que l'infini n'est expliqué que par son nom, car il n'y a dans son nom qu'une idée purement négative, à savoir qu'il ne peut être atteint. Dans les mathématiques grecques, on se rangea du côté de Zénon, au point que l'idée d'infini comme moyen de démonstration positive fut, au siècle suivant, tout à fait rejetée, ou du moins traitée de manière à défier de semblables controverses<sup>2</sup>.

Ces controverses mathématiques viennent cependant nous éclairer sur la signification de la pensée parménidienne. Les arguments portés par Zénon contre l'usage de l'infini nous montrent suffisamment la raison qui a déterminé Parménide à rejeter de l'être tout caractère d'infinitude. Il y aurait lieu ici de montrer comment la théorie platonicienne des nombres a eu pour but d'éluder la difficulté des irrationnels que l'usage de l'infini n'avait pu résoudre, et comment la distinction faite par Aristote, entre l'infini en puissance et l'infini en acte, peut servir au même but. Nous avons cependant voulu restreindre notre objectif. Il nous suffit d'avoir indiqué, à l'occasion d'interprétations différentes des fragments du poème parménidien, comment les spéculations et les controverses mathématiques ont influencé le développement de la pensée naissante en Grèce.

Examinés à la lumière de cette influence, les fragments du poème de Parménide prennent, nous semble-t-il, un sens plus précis, et leur interprétation nous paraît plus facile. Il est remarquable qu'aucun des commentateurs des fragments en question ne se soit arrêté à l'expression employée par Parménide lorsqu'il compare l'être à une sphère bien arrondie. Et cependant Parménide dit bien que l'être *ressemble* à une sphère. Ce qui indique, semble-t-il, chez lui une impuissance à se faire un concept précis de l'être. Toutefois l'idée qu'il s'en fait est assez nette chez lui, pour qu'il voie dans la sphère une représentation assez fidèle de l'être. Or la sphère, de par sa définition, comporte à la fois la limite et l'infinitude. Elle est limitée par tous les points qui sont à une égale distance du centre; et cependant il n'y a pas de limite à la dimension de la sphère. Cette représentation nous permet de concilier deux expressions qui nous semblent se contredire dans le poème. En effet, Parménide dit, d'une part, que l'être est sans fin, et, d'autre part, qu'il est limité. Si la sphère est, dans la pensée de Parménide, une représentation de l'être, la contradiction n'est plus qu'apparente. De plus, puisque la sphère est une image de l'être, on peut comprendre que Parménide y trouvait une expression assez adéquate d'une pensée qui, chez lui comme chez les autres physiologues, n'était pas encore suffisamment maîtrisée. Il n'y aurait cependant pas lieu de voir dans l'être

1. *Op. cit.*, p.53.

2. *Ibid.*, p.55.

parménidien la matérialité que les commentateurs ont pensé y rencontrer, bien que, d'autre part, on n'y puisse découvrir une notion transcendente de l'être.

\* \* \*

Cette influence manifeste des mathématiques sur l'esprit de Parménide nous semble justifier une interprétation de la pensée des physiologues qui verrait, dans les opinions émises par eux, une certaine utilisation des méthodes mathématiques. En effet, chez tous les physiologues se retrouve la méthode des mathématiques grecques. De par celle-ci, le mathématicien ne considère plus les figures sensibles comme telles. Il en efface les différenciations et, adoptant un certain nombre d'éléments tels que les définitions et les axiomes, il construit rationnellement les figures que la perception lui a suggérées. De même, les physiologues, partant des données sensibles, ont choisi un certain nombre d'éléments très simples avec lesquels ils ont voulu construire rationnellement le monde. Sans doute, la transposition de la méthode mathématique ne leur a pas permis d'arriver immédiatement à des résultats valables. Mais c'est à la lumière de cette transposition que l'on comprend mieux leur travail.

Considérés à ce point de vue, les éléments matériels, dont se servent les physiologues pour expliquer la formation de l'univers ou la constitution de la matière, nous apparaissent comme les supports imaginatifs d'une pensée en développement. Ce à quoi il faut s'attacher, ce n'est pas à ce soutien de la pensée; c'est au contraire à la marche de la pensée qui s'en sert. Ce qu'il importe de se rappeler, c'est que les physiologues n'ont pas su se défendre de confondre leur pensée avec sa représentation.

Chez les successeurs de Parménide, nous apercevons encore le rôle important des mathématiques dans l'élaboration des différents systèmes. Nous pourrions rappeler la conception démocritéenne de l'atôme qu'il faut se représenter comme des parcelles d'étendue; mais c'est dans la théorie platonicienne des idées que nous verrions la transposition la plus hardie et la plus extensive de la méthode mathématique.

La pensée de Parménide offre donc un intérêt particulier. Sans revêtir une importance capitale par elle-même, elle se présente comme intimement liée à une méthode qui a graduellement guidé les premières démarches de la pensée grecque. Elle nous permet de voir comment, pour la première fois, la rigueur propre au raisonnement mathématique s'est introduite dans l'esprit grec qui cherchait une explication rationnelle du monde. Il y avait longtemps que l'entraînement mathématique dictait une méthode à cette explication rationnelle. Mais on n'avait pas encore pu y faire pénétrer toute sa rigueur. Avec Parménide s'ouvrit une ère de pensée qui allait s'affranchir de plus en plus de toute représentation concrète et procéder au moyen des seules industries de l'esprit qui sait, comme chez Platon, poser au début de ses opérations une idée pour aboutir à une idée. L'idéalisme grec, né de la pensée parménidienne, ne parviendra pas,



même chez Platon, à s'acquérir toute la rigueur qu'il postulait à ses débuts. Il restera tout de même avec ses exigences auxquelles Aristote devra finalement dessiner les justes limites. C'est à ce travail que ce dernier procédera en affirmant à plusieurs reprises que «la précision rigoureuse des mathématiques n'est pas à chercher en toute étude».

EDMOND GAUDRON, O.F.M.

---

# Le culte de l'homme commun et la gloire des humbles

---

## I. LA DÉCOUVERTE DE L'HUMILITÉ ET L'ORGUEIL NOUVEAU, OU L'ÉQUIVOQUE ENTRE LA NÉGATION MODERNE ET LA RECTIFICATION CHRÉTIENNE DU PRINCIPE DE HIÉRARCHIE

*Qui se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat exaltabitur*<sup>1</sup>. Cette formule lapidaire, dont les implications «égalitaires» (c'est-à-dire comportant une mise en doute de toute hiérarchie sociale) sont évidentes au premier coup d'œil, renferme en même temps une indication nette de la profonde antithèse que d'aucuns ont cherché à nier ou à étouffer, mais qu'a toujours ressentie la conscience générale des hommes de la chrétienté (y compris les adversaires progressistes du christianisme), entre l'idée «égalitaire» au sens chrétien et l'idée «égalitaire» proprement dite.

En effet, pour autant que la formule de l'Evangile contient un conseil pratique, c'est l'admonition, adressée à chacun, de «s'humilier» et l'avertissement correspondant contre toute attitude d'«exaltation de soi». Or, ce que les apôtres de l'égalitarisme social font surtout, c'est d'appeler les humbles à «s'exalter». Quant à ceux dont la position sociale est élevée, point n'est question de leur recommander de «s'humilier», puisqu'en principe l'évangile de la révolution sociale ne s'adresse qu'aux «deshérités». Les «privilegiés» proprement dits, en général du moins, ne sont pas censés capables de conversion; en tant que catégorie visible de réprouvés, ils sont simplement voués à la destruction. Cependant les individus qui, dans leurs rangs, seraient prêts à se joindre à la bonne cause, sont invités, non pas à «s'humilier» mais plutôt à participer à l'«exaltation de soi» des «classes laborieuses», laquelle équivaut, en quelque manière, à une élévation universelle de l'humanité par elle-même.

*Qui se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat exaltabitur*. Ce n'est pas l'humble qui s'exaltera, c'est Dieu qui exaltera celui qui s'est humilié; ce n'est pas non plus «nous»—ni «les humbles»—qui humilierons ceux qui se sont exaltés: c'est encore Dieu. Or, sous la dispensation égalitaire, c'est précisément «l'humble» qui est appelé à s'exalter, et de même, c'est aux «humbles»—ou, plus exactement, c'est à «nous» qui agissons pour le compte des «humbles»—qu'incombe la tâche d'abaisser ce qui occupe une position «exaltée».

---

1. Luc, XIV, 11.



Car il faut tout de suite signaler une seconde différence, étroitement liée à la première. La prophétie évangélique ne menace pas ceux qui sont haut placés, pas plus qu'elle ne rassure les petits. Ces catégories d'hommes, définies par leur position objective dans la société, ne sont visées qu'accidentellement et indirectement, à travers une certaine probabilité d'orgueil chez les maîtres ou les riches, et inversement, une certaine présomption d'humilité en faveur des hommes de condition servile ou prolétarienne. Il est exact qu'ailleurs, dans les Evangiles, nous pouvons facilement repérer les signes d'une sympathie spéciale pour les pauvres et les simples, ainsi que d'une méfiance correspondante à l'égard des riches ou des détenteurs du pouvoir social. Mais il n'en est ainsi qu'en raison de la susdite probabilité psychologique impliquée dans la situation objective sur l'échelle sociale. L'accent est visiblement placé sur l'état d'esprit personnel, sur l'orgueil ou l'humilité dans les cœurs. Aucune critique à l'endroit des autorités romaines; beaucoup moins de sévérité envers la hiérarchie juive et envers les riches qu'envers les pharisiens qui ne sont ni très riches ni particulièrement puissants mais qui, se croyant justes, incarnent l'orgueil moral, l'orgueil par excellence.

De fait, on peut être tenté de tirer de l'enseignement du Christ—et l'on n'a pas tardé à le faire—des conclusions immoralistes tout aussi bien que des conclusions révolutionnaires. S'il est vrai que l'Evangile condamne les hiérarchies sociales, il est au moins aussi vrai qu'il balaie les distinctions morales. Pourtant, on le sait, ni l'un ni l'autre ne sont vrais. «Les humbles» n'ont rien en leur faveur qu'une plus grande chance de se garder un cœur humble, alors que les puissants et les riches sont plus exposés à la tentation de l'orgueil. A leur tour, le publicain, l'adultère, la fille publique, le voleur—à cause de la condamnation sociale qui les frappe et des remords qu'éveille facilement le péché grossier—se révèlent plus susceptibles de conversion que les «vertueux» bornés qui, ne se doutant point de leurs fautes moins voyantes, sont sûrs d'être «justifiés»,—pour ne pas parler des hypocrites qui font dégénérer en «considération» sociale la vertu et la justification devant Dieu. C'est en tant qu'ils sont mieux placés pour se repentir et se convertir, ce n'est pas en tant que pécheurs, que les pécheurs victimes de l'ostracisme social trouvent faveur aux yeux du Christ. Analogiquement, c'est parce qu'ils sont censés mieux prédisposés à l'humilité et non pas en raison de je ne sais quelle supériorité intrinsèque que «les humbles» paraissent jouir d'une préférence particulière.

Bien entendu, la conception chrétienne semble révéler aussi, pour les choses «petites» ou «humbles», un aspect de préférence intrinsèque, dont il sera question plus loin et qui dépasse le simple appel à l'humilité ou la condamnation de l'orgueil. Pour le moment, tenons-nous en à ce point crucial de l'orgueil et de l'humilité. Nul texte ne contient une indication plus exacte de ce que l'Evangile veut souligner que celui qui raconte l'épisode du jeune homme riche<sup>1</sup>. Le jeune homme s'enquiert des moyens par lesquels il pourra obtenir le salut. Jésus lui répond simplement en

1. *Mt.*, xix, 16-26.

lui rappelant les commandements du Décalogue, auxquels il ajoute l'injonction d'aimer son prochain comme soi-même. Ce n'est que quand son interlocuteur insiste pour apprendre comment il pourrait dépasser ce minimum auquel il a déjà satisfait que le Seigneur lui conseille de vendre ses biens, d'en distribuer le produit aux pauvres et de se joindre à Lui. Le jeune homme, attaché à sa fortune, se dérobe avec tristesse; c'est à ce propos que Jésus déclare qu'il est à peine possible à un homme riche d'entrer dans le royaume des cieux. La question d'une juste répartition des biens terrestres n'est pas posée du tout. La condition d'opulence est déplorée, non point comme mal social, mais comme un lourd fardeau pour l'âme de celui qui en jouit, un grave danger pour son salut. Selon l'interprétation révolutionnaire de l'Evangile, on s'attendrait à quelque épisode du genre de celui-ci: Jésus rencontrant un jeune homme pauvre, qui lui aussi l'interroge sur les moyens de sainteté, et répondant par le conseil de s'organiser avec ses semblables en vue d'exproprier les possédants. Mais c'est là une histoire que l'on chercherait en vain dans les Ecritures. Au contraire, elles comptent avec l'inégalité sociale (et même avec la condition servile) comme si c'étaient des données immuables, des «constantes» si l'on peut dire, de l'existence terrestre. Tout au plus pourrions-nous conclure que ce sont là des *ἀδιάφορα* et que la doctrine évangélique respire un esprit d'indifférence socio-politique plutôt que de conservatisme explicite. Toujours est-il qu'il ne s'agit pas d'un encouragement donné aux pauvres d'humilier les riches ou de se soumettre la chose publique, mais d'un appel adressé à tous de se soumettre à Dieu et de s'humilier devant Lui. Il est bien vrai que tous ceux qui possèdent soit des biens matériels, soit des distinctions sociales, soit encore un état moral «bien ordonné» seront engagés par là-même à reviser la valeur de leurs «possessions», à en entrevoir la relativité et la fragilité, à s'en détacher en quelque manière. Une perte de prestige est certainement infligée au riche; un avertissement grave lui est donné; au maximum, un «devoir» lui est imposé; par contre, aucun «droit» n'est statué du côté du pauvre. Si le jeune homme riche veut amasser un trésor pour le ciel, qu'il distribue volontairement aux pauvres ses trésors corruptibles: personne ne l'y presse et, à plus forte raison, personne ne l'y force. La légitimité de ses possessions, son droit de propriété, ne sont nullement contestés. Le message chrétien invite donc l'homme—sans l'y obliger, c'est-à-dire sans nier le concept de droit—à renoncer à ce qui est de son droit. Par contre, le message révolutionnaire l'incite à faire valoir ses droits par la force, le terme «droits» étant pris en un sens large qui tend à se confondre purement et simplement avec «intérêts».

On pourrait résumer ce que nous venons de dire sous trois chefs.

- 1) L'implication égalitaire de la doctrine chrétienne réside dans le conseil adressé à l'homme, soit d'abandonner ce qui lui appartient, soit d'être prêt à l'abandonner ou de s'en passer le cœur léger (posséder comme si l'on ne possédait pas), soit encore d'entrevoir la caducité de toute possession ou distinction terrestres et de s'en détacher au lieu de les ériger en valeurs absolues. Au contraire, la doctrine de l'égalitarisme social ou révolutionnaire pousse l'homme à s'emparer de ce qui ne lui appartient pas



mais qui, moyennant certaine construction idéologique, pourrait être considéré comme lui appartenant de droit. Donc, humiliation de soi d'une part, présomption de l'autre. 2) Dans la conception chrétienne, la résolution ultime de la tension perçue entre l'inégalité des états sociaux et l'ordre de la justice absolue, est promise comme l'œuvre de Dieu, bien que la conscience même d'une telle promesse ne puisse pas ne pas exercer une influence, en partie égalitaire, sur les rapports sociaux. Si je sais que moi, «l'humble», je serai «exalté», tandis que mon voisin hautain ou le maître dur au service duquel j'ai à peiner, sont voués à l'humiliation finale, déjà ma soumission envers eux sera en quelque sorte limitée et modifiée. Mon respect pourra s'empresdre d'une certaine note de réserve et d'ironie. Néanmoins, la donnée primordiale reste toujours mon savoir (pourvu que je retienne le sens original de la doctrine évangélique) que si je me charge moi-même de l'exécution de la promesse divine, elle ne sera pas accomplie du tout; qu'en cessant d'être «humble» et en m'efforçant d'humilier l'orgueilleux ou l'opresseur (voire mon supérieur social comme tel) je détruis la présupposition de la promesse destinée à me rassurer; qu'en un mot, en prétendant anticiper les fruits de la rétribution divine, je l'empêcherai d'opérer en ma faveur et me priverai du bénéfice qu'elle comporte à mon égard. C'est là que se trouve enraciné l'aspect franchement conservateur de «l'innovation» chrétienne: conservatisme issu, non pas d'une acceptation tout court et d'une glorification naïve des inégalités sociales, mais précisément de la reconnaissance de leur caractère problématique, en quelque façon accidentel et transitoire. Inversement, dans la conception de l'égalitarisme social, progressiste ou révolutionnaire (ce qui, au point de vue présent, ne comporte pas de différence), l'homme est appelé à «s'en tirer tout seul». Il aura peut-être un geste de reconnaissance pour le bon Dieu qui lui a prodigué une idée excellente, mais il s'en attribuera l'exécution, il la réalisera à sa propre manière, plus sûre et plus prompte, selon lui, que les caprices du Dieu dont les moulins *sero molunt*—si toutefois il existe et s'il n'est pas simplement un nom donné à la source des excellentes idées qui, provenant de notre propre cerveau, peuvent quelquefois nous étonner nous-mêmes. (Pourtant, l'attitude fondamentale dont il est question ici n'est pas forcément incompatible avec la croyance en Dieu, ni même avec une foi de «pratiquant». Il y a alors soumission formelle mais interprétée d'une manière équivoque: une soumission qui est la soupape de sûreté de l'orgueil.) Le contraste entre l'orgueil et l'humilité apparaît donc maintenant transposé du plan des rapports entre individus au plan des rapports de l'homme comme tel avec Dieu ou, si l'on veut, avec l'ordre objectif imposé à l'homme et auquel celui-ci se propose d'en substituer un autre. Nous verrons plus loin que la doctrine de l'«homme commun» s'apparente de beaucoup plus près à celle du «surhomme» qu'on a coutume de le supposer. 3) Enfin, tandis que l'appel évangélique engage l'homme à l'humiliation de soi, c'est-à-dire lui recommande d'agir sur lui-même plutôt que de se préoccuper de ses biens extérieurs ou de sa «position» par rapport à son prochain, l'égalitarisme social, imprimant à l'inspiration originelle un sens inverse, fixe l'attention de l'homme sur les «richesses» et la «puissance» d'une façon aiguë et monomane, dépassant de loin l'attitude «natu-

relle» de l'homme païen. Dans cet état d'esprit l'irruption du surnaturel a ébranlé et, en quelque sorte, liquéfié le concept de l'ordre naturel. Ceux qui, restant dans le cadre des préoccupations naturelles, se refusent à la sollicitation du Christ, mais qui tout de même en prennent conscience, seront désormais tentés de faire violence aux imperfections physiques et morales inhérentes à l'ordre naturel, non seulement en échappant au fur et à mesure à ses implications pénibles, mais en s'attribuant la tâche de le remodeler intégralement. En plaçant, en quelque manière, les «petits» au-dessus des «grands», en troublant la hiérarchie sociale dans sa prétention à une sanction absolue et à une évidence inébranlable, l'appel chrétien semble avoir ouvert le chemin à une revision radicale des rapports sociaux, politiques et économiques. Cette revision tend, en un sens, à *faire disparaître* la distinction des grands et des petits et, par là même, elle semble attiser l'intérêt social, aiguïser les préoccupations «mondaines» dont elle devait primitivement détourner l'attention des hommes. Si le christianisme, en un sens très réel, signifie la «découverte de l'âme», c'est dans le monde d'un christianisme égaré et dévalué (le monde «post-chrétien» inclus) que pullulera le type d'homme représentant par excellence une «créature sans âme» et formant un contraste attristant avec toutes les possibilités des mondes païens. Bref, en simplifiant quelque peu, on pourrait dire que le chrétien authentique incline à éprouver un certain dédain pour les riches en tant qu'il dédaigne les richesses, biens plus ou moins factices dont le riche est esclave, tandis que celui qui croit en l'«évangile social» postulera l'élimination des riches pour le profit de tous parce que la richesse lui paraît être le seul bien qui compte.

En quel sens peut-on encore parler d'orgueil en face de cette transformation? Ne s'agit-il pas plutôt d'un abaissement général de l'homme à un niveau tout animal? Comment l'orgueil peut-il constituer la force motrice qui poussera l'homme à vouloir subir une détermination tout extérieure, à se mettre sous la dépendance de la matière, à mesurer sa propre valeur en fonction des choses qui sont à sa portée? Mais l'orgueil est toujours au principe de la volonté de domination qui se traduit par cette précipitation dans la matière; l'assimilation de l'homme à la matière qui en résulte —némésis de l'orgueil—est bien le terme auquel aboutit le mouvement, mais elle n'en est nullement le motif formel. Au fond de tout matérialisme idéologique se cache un blême et livide spiritualisme, une sublimité malsaine; si, même dans mon âme, il n'y a aucune réalité sauf la matière, mon «moi», dans son intériorité intangible et ineffable, jouira d'une absolue souveraineté spirituelle. Si la matière est tout, je puis tout regarder d'en haut. De plus, sur le plan des rapports sociaux, s'il est assuré que personne ne peut occuper un état supérieur au mien, je suis libre de me croire au-dessus de tous. On nous dit que nulle servitude, que nulle privation extérieure ne peuvent porter atteinte à la valeur suprême de l'âme? Fort bien, mais l'épreuve en sera précisément de réussir à ordonner en vue de cette valeur suprême de l'âme, les services et les biens extérieurs. Qu'on prenne Jésus-Christ au mot! Qu'on «applique» sa petite idée: on verra si elle va fonctionner, oui ou non. Prenons donc le christianisme au sérieux:



en d'autres termes, faisons un effort sincère et soutenu pour relever l'humanité païenne—en tant qu'humanité païenne—par des méthodes tirées de la leçon chrétienne. La seconde démarche de l'esprit mène donc à une dénaturation, à une révocation implicites de la conversion initiale. Mais, que le lecteur prenne garde: ce qui en résulte est loin d'être une simple survivance du paganisme pré-chrétien, saupoudrée de phrases chrétiennes. Il s'agit de bien autre chose: d'un paganisme profondément modifié, empoisonné par l'amorce chrétienne, ou, si l'on veut, d'un véritable faux christianisme.

Somme toute, nous voici en présence de ce fait: l'appel à «s'humilier soi-même», une fois perçu et repoussé, opérera une aggravation et un approfondissement de l'orgueil. L'homme, en n'usant pas de la grâce nouvelle, en abusera. Jusqu'aux usines et aux gratte-ciel qui rappellent les cathédrales, jusqu'aux formules comme celle de la «foi socialiste», jusqu'à la nation considérée comme une espèce de «corps mystique», il n'y a, à peu de chose près, rien dans le monde moderne qui ne soit une caricature hideuse de tel ou tel motif chrétien.

L'«homme commun», en particulier, n'est qu'un revenant de «l'humble» et du «pauvre» de l'Evangile; son culte contemporain, c'est l'«exaltation de l'humble», anticipée, matérialisée, «prise au sérieux», arrachée aux mains séniles, inertes et hésitantes de Dieu et confiée à un appareil efficace d'organisateurs, de démagogues et de prêtres d'Etat. Ce que Dieu n'a que «vaguement promis», l'homme, expropriateur de Dieu, le «réalise»; seulement, ce faisant, il réalise autre chose. Aussi, son entreprise est-elle vouée d'emblée à sombrer dans de multiples catastrophes. Tout de même, en attendant, il réalise quelque chose d'assez curieux qui diffère, sous bien des rapports, des œuvres innocentes de ses ancêtres encore indemnés du virus chrétien: du «ferment évangélique» chanté par les bardes de la «démocratie chrétienne» et qui, selon eux — les grands-prêtres de l'Equivoque dont nous traitons — serait ordonné à la réalisation d'une «société démocratique» après une période de «maturation», que voilà maintenant arrivée à sa fin.

Mais, dira-t-on, comment comprendre cette formule dialectique de l'«humilité convertie en orgueil»? Et, surtout, comment l'orgueil pourrait-il être le ressort du «culte de l'homme commun»,—quand même on aurait le droit de soupçonner un orgueil de mauvais chrétien comme motif spirituel derrière la recrudescence de l'absolutisme étatique au début de l'âge moderne? La conception de l'«homme commun» n'est qu'une édition appauvrie de la conception chrétienne du «pauvre», soit; mais cet idéal mesquin, étrié, de petitesse ne tient-il pas cependant à un «philistinisme» plat, à un bas contentement à vil prix plutôt qu'à une folie des grandeurs?

C'est que l'injonction d'humilité qu'énonce le Sauveur a elle-même un fond quasi dialectique; elle renferme, sinon du paradoxe, du moins une certaine tension. Elle ne peut être considérée sans lien avec la promesse, ou mieux, l'annonciation joyeuse qui s'y rattache. Certes, à l'injonction, «humilie-toi», je puis répondre soit affirmativement, soit par un refus, mais non pas en disant: «Oui, parfait; je vais m'enorgueillir». Tandis qu'en

apprenant que nous sommes «enfants de Dieu, que nous sommes tenus à une révérence filiale envers Lui et, envers notre prochain, à une conduite qui reflète cette révérence, que nous sommes destinés à entrer dans notre héritage», il n'est pas inconcevable que nous répondions: «Voyons l'héritage, et le plus tôt possible; quant à la révérence filiale, cela ne sert qu'à différer notre installation dans nos droits; esquissons donc, si vous y tenez, un bref geste de révérence, et passons sans délai à la matière principale». Il y a là une erreur pratique, je le veux bien; mais s'étonner de cette erreur, ce serait s'étonner de la possibilité du péché comme tel, ou, plus particulièrement, de l'orgueil comme tel. Le mystère auquel nous nous heurtons n'est autre que l'éternel mystère du mal. L'abus fait de la «bonne nouvelle» n'est que l'abus d'une liberté rétablie et amplifiée. L'égarement «moderne» de l'humanité chrétienne imite, sur un plan nouveau, le péché d'Adam; et cette fois aussi, l'acquisition de la «jouissance matérielle»—le pommier collectif, pour ainsi dire—n'est qu'un symbole de l'orgueilleuse prétention à la «science du bien et du mal»: la sécurité universelle garantie d'avance et «possédée» en vertu de notre propre droit, qui éliminerait la nécessité de l'obéissance, de la contrainte et de la responsabilité morale. Quant aux conséquences du péché originel... Le vertige de nos «besoins» matériels, de jour en jour multipliés et dont l'inassouvissement nous plonge dans le malheur, n'est-ce pas une nouvelle dimension de la concupiscence née du péché originel? La condamnation au travail ne reparaît-elle pas dans ce bain qu'est le monde contemporain sous l'étiquette de *labour-saving machinery*?

Au sujet de l'orgueil, générateur et maître caché de l'«homme commun», il y a surtout ceci qu'il importe de mettre en lumière. L'élément d'orgueil ne réside, ni dans l'existence du «petit homme» comme tel, ni dans l'idée de sa sauvegarde, voire de son relèvement, mais dans le postulat que la totalité des biens accessibles à l'homme, matériels aussi bien qu'intellectuels, doivent lui appartenir et à lui seul, et être façonnés à son usage. L'orgueil ne consiste pas dans l'exigence de secourir les humbles, les petits, les opprimés, les déshérités, etc.; il réside dans l'aspiration de l'homme à se forger, selon sa propre conception, un ordre qui serve à son contentement maximum. Mais, objectera-t-on, quel est le lien qui rattache cette aspiration de l'homme comme tel à l'idée d'un univers façonné à la taille de l'«homme commun»?

Comme réponse, nous ne fournirons encore que deux indications sommaires. 1) L'orgueil du monarque divinisé, du riche qui croit pouvoir acheter la lune et les étoiles, du grand propriétaire terrien qui s' imagine avoir créé les montagnes, de l'artiste épris de son génie, etc.; tous ces orgueils anciens et limités ont existé bien avant la Révélation chrétienne; mais ce n'est qu'à la suite de celle-ci que paraît un orgueil nouveau, rehaussé et universalisé. Désormais (nous nous en tenons toujours à l'abus parasitaire du «message» chrétien, bien entendu), pour se confondre avec la divinité, il n'est plus nécessaire d'être roi, noble, riche, génie, ni même un personnage «correct» et qui jouit d'une parfaite «considération»: il suffit d'être homme. Or, cela est précisément le point capital de la doctrine de l'«homme commun»: celle-ci se fonde sur un orgueil libéré des restrictions inhérentes à tou-



te condition contingente et accidentelle. L'«homme commun» devenu «souverain», c'est l'homme «maître de l'univers» (y compris la réalité humaine et sociale) en tant qu'homme. Sa prétention, loin de dépendre d'une situation sociale, d'une position élevée par rapport aux autres hommes, ne fait qu'un avec la prétention identique des autres. D'exceptionnel, le délire d'orgueil devient universel, et par là même, incomparablement plus abstrait et total; il ne sera plus soumis à aucune détermination spécifique, ni au frein qu'impose, dans les cas d'orgueil concret et limité, la conscience de «n'être, après tout, qu'un homme». Mais cet orgueil cosmique, n'exclut-il pas, du moins, l'orgueil social, l'orgueil entre hommes? En un sens, oui; mais d'autre part, il l'amplifie plutôt: l'homme devient excessivement envieux, morbidement jaloux de tout avantage et de toute supériorité propres à éveiller la suspicion que son prochain n'est pas un «homme commun» réglementaire... à certaines exceptions près, comme nous le verrons plus loin; car il est vrai que la foule des «hommes communs» (en tant que cela existe), réfractaire à toute discipline comme à toute supériorité intrinsèque, tolère cependant, sans rechigner, la tyrannie proprement dite. 2) Il faut bien se garder de confondre la doctrine de l'«homme commun» avec un culte idyllique des choses petites et modestes, avec une suggestion adressée à l'homme moyen de «se replier sur soi» et de s'abstenir de tout intérêt mondain ou de toute préoccupation ambitieuse. Au contraire, ce dont il s'agit est précisément la souveraineté, la totalité, l'exclusivité de l'«homme commun». Il n'est pas appelé à cultiver une vie rétrécie, un bonheur humble à l'abri des dangers qui guettent la grandeur et la présomption,—mais à exproprier toute grandeur et à gouverner le monde; à hériter de toute présomption et à ne tolérer rien, hors lui. L'«homme commun» idéal n'est point, pour ainsi dire, un aimable cordonnier qui connaît son métier à fond et qui, le soir, savoure une bonne soupe au milieu de sa famille, sans dédaigner ensuite de vider une carafe en compagnie des autres petits artisans du voisinage, et qui se moque du roi avide de conquêtes ou du riche tourmenté par son avarice à jamais inassouvie.

Il s'en faut! L'homme commun idéal est, d'abord, riche, nanti d'une «sécurité» absolue, ayant à sa portée toutes les matières premières, toutes les inventions, tous les soins médicaux, tous les climats, (aussi, doit-il s'enrichir sans cesse; un jour sans «progrès» serait un jour perdu). Ensuite, il connaît l'art politique et détermine intelligemment du sort de l'univers, ce qui est simple, puisque la science elle-même n'a pas de secret pour lui. D'autre part, il est parfait au point de vue moral puisqu'il ne lui manque ni la sécurité, ni la prospérité, ni l'instruction (dont l'absence engendre les vices). De plus, grâce à une éducation universelle qui ne laisse aucun talent sans développement, il est inventeur, artiste, savant, maréchal, poète, génie, en un mot, surpassant tout génie qui fût possible dans le monde corrompu par des privilèges—il est, soit un peu de tout cela, soit l'un ou l'autre, au besoin, moyennant un cours supplémentaire. Au vrai, il est en même temps présumé idiot complet, comme nous le verrons plus loin; car la mégalomanie que nous contemplons est pleine d'infantilisme. Serait-ce que Jésus, en disant: «Laissez venir à moi ces petits enfants», aurait entendu par là: «Donnez à ces petits tout ce que les magasins de

Rome et les meilleurs philosophes d'Athènes peuvent offrir, et puis aussi le droit d'élire le prochain gouverneur. Ce petit-là, aux cheveux crépus, qui sait s'il ne compilera pas demain une doctrine sensiblement plus avancée que la mienne?» D'ailleurs, Jésus n'a-t-il pas commencé sa carrière comme un bébé issu de parents pauvres et né dans une crèche? Dans un monde où le christianisme sera parfaitement réalisé, chaque bébé de parents pauvres (tous riches) aura une chance réelle d'arriver à la divinité, pourvu que la crèche soit bien aérée, que le régime renferme une quantité suffisante de vitamines et que la psychanalyse intervienne à temps pour éduquer les complexes et chasser les inhibitions.

Résumons encore. Pour ce qui concerne notre sujet, le christianisme apporte ceci de nouveau : Dieu, en vertu de sa bonté infinie et transcendante et d'une miséricordieuse toute-puissance, absolument libre à l'endroit des hiérarchies terrestres, peut, s'il le veut, élever le «petit» au-dessus du «grand». D'autre part, et ceci tient peut-être à l'analogie de l'être qui rattache l'ordre naturel au surnaturel, dans l'ordre naturel même il existe certaines vertus compensatrices, certaines possibilités d'équilibre du côté des choses «petites» et «humbles» par contraste avec les «grandes», emprisonnées, en quelque manière, dans leur «grandeur» finie. Dans l'égalitarisme social, l'idée que nous venons de décrire subit la transformation, négligeable peut-être aux yeux de certains, mais, à notre avis, importante que voici : la distinction entre le «petit» et le «grand», du moins en tout ce qui touche l'essentiel, n'est qu'une falsification de l'être, une marque de son imperfection; elle doit être supprimée progressivement en supprimant le «grand» et en ne laissant subsister que le «petit», lequel doit lui-même absorber et s'annexer — et ce faisant, agrandir encore — toute «grandeur».

## II. DU NATURALISME AU SURNATUREL TIRÉ DE LA NATURE

Certain naturalisme païen a pour axiome (énoncé notamment par des sophistes grecs et par les philosophes relativistes du nazisme) que «les faibles sont là pour être dévorés par les forts». Déjà, aux jours de Kalliklès, on ne tarda pas à constater que si, par hasard, «les faibles» réussissent à se liguer en grand nombre et d'une façon qui leur rende possible d'agir de concert, la «force» passera de leur côté et le principe destiné primitivement à justifier leur oppression tournera à leur avantage. Le naturalisme peut donc servir à appuyer la conception égalitaire aussi bien que ce qu'on appelle quelquefois la «loi de la jungle», encore qu'il ne soit pas aisé de dire pourquoi quelques-uns des «faibles» d'aujourd'hui ne pourraient pas être les «forts» de demain, ni pourquoi la «ligue des faibles» devrait être permanente.

D'ailleurs, le dualisme simpliste des «forts et des faibles» néglige évidemment trois aspects d'ordre fondamental : 1) celui de la multiplicité des catégories subsumées ici sous celle de la «force», telles que sont «vigueur physique», «vertu», «capacité», «puissance établie», «intelligence», etc.;



2) la question des «sujets d'action» auxquels se réfère la distinction des forts et des faibles: la seule unité fixe étant l'individu, puisque tout «groupe» peut s'unir à d'autres ou se scinder en plusieurs; 3) le fait qu'aucune sphère de rapports sociaux ne peut être envisagée, d'une manière permanente, comme complètement indépendante et retranchée du monde social ambiant.

La conception égalitaire ne quitte donc pas à proprement parler le plan du naturalisme, tout en ébauchant un mouvement en ce sens. C'est toujours la «force» qui prévaut, mais c'est «la force des faibles»; donc, ce n'est plus la force tout court. De plus, l'inspiration chrétienne, quoique frelatée, servira, non pas à donner naissance à la pensée égalitaire, mais à lui imprimer un caractère durable et à lui prêter un fonds de vitalité et une certaine profondeur. Qu'en résultera-t-il? Une idée-force dont le caractère prédominant sera toujours naturaliste, mais qui, ayant capté la ferveur d'âmes remuées par leur ordination au surnaturel ainsi que les fruits d'une «expérience religieuse» et les reflets d'un haut enseignement moral, en tirera une part de sa vigueur et en révélera les traces dans son rationalisme ambitieux et dans un «émotionalisme» dont la teinte eschatologique ne saurait être méconnue. Au lieu du naturalisme païen, nous sommes en présence d'un «naturalisme contre nature» par excellence. (En effet, à cause du péché originel, aucun naturalisme ne manque d'un aspect «contre nature». Niant le péché originel, le naturalisme nie implicitement, même ce que le péché originel a laissé de bien dans la nature; il opère ainsi un nouveau déchirement de la nature humaine, commettant, pour parler métaphoriquement, comme un second péché originel.) C'est l'aberration héroïque, l'aventure tragique de vouloir imposer à la nature une loi selon laquelle elle évoluerait, par son propre dynamisme, en une surnature. Le «surhomme» (nazi ou non) qui s'acharne à «dévorer les faibles», moins pour se nourrir que pour satisfaire à l'auguste loi naturaliste, est un produit de cette aberration. Le paradis terrestre de la sécurité, de la prospérité et du progrès universels—la conception d'une guérison immanente de la nature; le monde épuré de tensions; le royaume de l'homme commun—est un autre produit de la même aberration de beaucoup plus important parce que plus compréhensif. (Il ne faut pas croire que l'élément «surhomme» est absent des rêves démocratiques et socialistes; la présence du culte de l'homme commun, des «masses», de l'abondance pour tous et même du pacifisme dans les utopies de «droite» est plus évidente encore.) Or, c'est la conception d'une nature contrainte, pour ainsi dire, à accoucher de la «surnature», d'une piété religieuse enfoncée dans l'immanence des forces et des fonctions de la nature, d'un crucifiement de la nature humaine sur la croix de son propre orgueil qui est à la base de tout «totalitarisme» socio-politique. Mais, sous cette présupposition, une correspondance plus étroite et plus tangible entre les principes égalitaires et totalitaires est facile à percevoir.

### III. LE TOTALITARISME ET L'EMPIRE DES FAIBLES; LA «TOTALITÉ» CHRÉTIENNE

Si le monde «ordinaire», en un sens très général, est un monde qui renferme «des forts et des faibles», le monde «égalisé» dont on rêve—le monde épuré, assagi, adouci, «spiritualisé» à l'usage de *maiden aunts* éthérées mais qui apporterait en même temps une satisfaction plénière à toute soif de plaisir—se présente nécessairement à l'esprit comme un monde composé exclusivement de faibles et par suite, pénétré et mû uniformément par une seule force centrale. (Nous nous abstenons, pour le moment, de soulever la question de ce que peut être la nature concrète de cette force unique.) Car le monde des «égaux» ne saurait, inversement, consister en un ensemble de «forts» sans «faibles». C'est que les «forts» sont par nature carnivores, ou plutôt anthropophages; qu'on leur soutire les «faibles» et, privés de nourriture, ils succomberont. Au contraire, les «faibles», ayant une fois consommé ou affaibli ou simplement balayé les «forts», subsisteront au régime d'épinards—ou bien, disons, grâce à la «machine esclave». En termes plus sobres, on peut abolir les «grands» et réduire la société à un ensemble de «petits», mais non vice versa. Nous ne pouvons pas tous être ducs, mais, paraît-il, nous pouvons tous être prolétaires. Il est vrai que le libéralisme bourgeois ou plutôt «whig» a un peu rêvé d'instituer une société où tous seraient maîtres de quelque façon; il est vrai, surtout, qu'en dehors de la fantasmagorie sociale-révolutionnaire, sur le plan du réel, les «petits» peuvent à peine moins se passer des «grands», que les «grands» des «petits». Dans l'ordre qui les réunit, ils ont tous deux leurs fonctions respectives.

A cette constatation, les scribes de la démocratie répondent volontiers par une comparaison devenue fameuse. «Le cheval et le cavalier, disent-ils, forment, eux aussi, une unité fonctionnelle; seulement, vous serez bien avisé de choisir la part du cavalier et non celle du cheval». La comparaison, quelque peu injurieuse à l'égard des «masses laborieuses», a la vertu d'être singulièrement stupide comme argument contre l'inégalité. La course à cheval est-elle chose inutile, ou intrinsèquement mauvaise? Les chevaux abandonnés à eux-mêmes deviendraient-ils cavaliers, conserveraient-ils leur qualité? S'il vaut mieux être homme que cheval, il vaut mieux aussi être chef de clinique que garçon de laboratoire, et, si vous avez le choix, tâchez d'être celui-là plutôt que celui-ci. Mais l'existence des services de santé est plus importante que la fonction que «vous» y occupez. Certes, l'esprit de démagogie, obscurci par la passion du ressentiment, en viendra un jour, comme l'a prédit Chesterton, à condamner la cruauté brutale des bêtes de proie humaines qui mangent des végétaux, puis à soulever la question: «Pourquoi faire souffrir le sel de cuisine?»

Quoi qu'il en soit, la conception modèle d'un monde égalitaire est certainement celle qui prévoit l'élimination de toute «force», de toute «grandeur» et de toute «distinction» particulières; en d'autres termes, la création d'une multitude de non-entités toutes pareilles, dirigeables à



loisir . . . par qui ? Ne disons pas simplement, par le tyran ; le mot, pris en soi, n'a pas force d'argument, et il prête à des malentendus. Disons courtoisement et sans nous prononcer d'avance, dirigeables à loisir par le tout qu'elles constituent ou par le centre de leur totalité.

Evidemment, le postulat totalitaire s'impose plus impérieusement encore si nous admettons des considérations d'ordre pratique, quoique toujours essentielles. La tâche de *maintenir* l'égalité ou, ce qui veut dire la même chose, la faiblesse des « faibles », requiert un appareil d'administration, nous allions dire de détermination, universel et tout-puissant. Aucune liberté n'est possible sans que fonctionne l'équilibre naturel des « forts » et des « faibles », l'ordre organique des choses et le jeu des limitations mutuelles qu'il renferme. (Il est à noter que cet équilibre naturel ne supplée nullement lui-même l'ordre moral, et que, sans correction morale, son fonctionnement entraîne des conséquences exécrables. Cependant, en tant qu'un ordre moral concret y est superposé, des déterminations morales et spirituelles entreront dans la texture même des « rapports de force ».)

L'implication totalitaire est cachée ou temporairement amortie plutôt qu'écartée dans les systèmes libéraux, essentiellement provisoires et où les dynamismes d'expansion économique et impériale procurent une échappatoire pour les fureurs démocratiques : la demande d'égalité stricte étant remplacée, jusqu'à nouvel avis, par la formule mitigée et nébuleuse d'une « égalité des chances ». S'il est vrai que le totalitarisme n'est que le terme de l'évolution du libéralisme humanitaire, on peut tout aussi bien caractériser le libéralisme comme une forme embryonnaire et préfigurée de la conception totalitaire.

Rien n'est plus simple que de désigner l'équivalent chrétien du concept de totalité : c'est l'idée d'une ordination à Dieu de toutes les choses humaines, y compris la vie intime dans toutes ses profondeurs, liée à l'idée d'une supériorité divine infinie, compréhensive et devant laquelle toutes les distinctions et excellences terrestres—forces, puissances, richesses et même vertus—paraissent s'effondrer. Il n'y a, en effet, que la conception catholique de la vie qui soit en vérité « totale ». Ce que « totalité » au sens courant du mot veut dire, c'est précisément l'érection en « totalité » du partiel, l'usurpation par le relatif de l'expérience de l'absolu, la destruction des valeurs finies et la suppression des distinctions terrestres (au lieu de leur revision à la lumière de la supériorité transcendante) par l'intronisation de l'inférieur en tant qu'inférieur. Le totalitarisme est à l'universalisme chrétien ce que le monisme est au monothéisme, ce que la volonté-Dieu kantienne est à la volonté conforme à celle de Dieu, ce que l'économie planifiée est à la Providence, ce que la sécurité collective est à la chrétienté. Loin de l'ébranler, la considération du totalitarisme confirme la thèse que les idéaux modernes sont foncièrement des idéaux chrétiens, à un léger malentendu près.

## IV. LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE

En s'adressant à l'homme par la personne du Christ, Dieu confère à notre liberté une dimension nouvelle. Si, désormais, l'homme en use pour accepter «le joug du Christ», il s'ensuivra une extension décisive de sa liberté par rapport aux déterminations terrestres. La nouvelle et plus intime communauté dans laquelle il entre avec Dieu ne sera plus épuisée dans une participation au culte public d'un corps social défini en termes de liens civiques, locaux, tribaux, nationaux ou impériaux. Il acquiert un «for intérieur», la conscience; il devient membre d'une société visible, ayant une organisation *sui generis*, définie uniquement par la communauté avec Dieu qu'elle représente et radicalement distincte des corps sociaux d'ordre civique, auxquels l'homme continuera d'appartenir en même temps. La fonction libératrice de l'ancienne loi—notamment de la loi morale telle qu'elle est formulée dans le Décalogue—a également présupposé la liberté, donnée primordiale de la nature rationnelle; elle a également pourvu l'homme d'une *mesure transcendante*, présente à son esprit et constituant un «milieu public» autour de lui, qui dépasse toute volonté humaine comme telle et par là oppose une borne à la tyrannie de toute autorité ou supériorité purement humaines. Mais la «nouvelle alliance» apporte à cette fonction de l'ancienne loi une ampleur et une profondeur tout autres. La loi morale elle-même, parce qu'elle est détachée de l'ordre cérémonial, de la loi ancienne, acquiert une dignité surélevée; au-dessus de la «justice naturelle», ne se référant à Dieu que comme ordonnateur transcendant de la nature, s'élève un plan de rapports plus intérieurs et pour ainsi dire, personnels entre Dieu et l'homme. Ces rapports tendent à une «sanctification» intégrale de l'homme plutôt qu'à sa seule «justification» par une conduite conforme à la loi extérieure. Vue sous un certain angle, la grâce évangélique sera à l'ancienne loi ce que celle-ci est aux lois de nature, à la pression des nécessités physiques. La substitution, à l'Etat théocratique, de l'Eglise—superposée et coordonnée à des «souverainetés chrétiennes», mais n'en dépendant pas et différant d'elles *in genere*—correspond étroitement à cette amplification de la personnalité et de la liberté humaines. Sans changer de nature, sans cesser d'être un animal essentiellement social (ou mieux, en le devenant davantage), l'homme sortira des cadres d'une existence uniquement concentrée dans le social. Il cessera de «n'être que social», et même, en tant qu'être social, il cessera d'être enfermé dans «la société» (ou, si l'on veut, dans «sa société à lui»).

Pour revenir à notre sujet propre—à mesure que Dieu s'empresse de se soumettre l'homme, il confirme et élargit sa liberté. Plus nous appartenons à Dieu, plus nous nous réalisons nous-mêmes; notre liberté et notre personnalité, attributs dont nous a pourvus Dieu, notre Créateur, nous les retrouverons (à travers leurs obscurcissements) et les actualiserons en nous soumettant, par une réponse spontanée et entière à l'appel d'amour de Dieu, notre Rédempteur. La dispensation du Christ, de même qu'elle épure la souffrance de la tendance à la terreur et au désespoir qui l'accom-



pagne naturellement (sans éliminer ni même diminuer la souffrance comme telle), n'abolit nullement les servitudes humaines (elle y ajoute plutôt), mais elle leur ôte ce qu'elles ont de final et de total, d'abrutissant et d'avilissant. Toute subordination de l'homme à l'homme devient «transparente» dans le médium lumineux d'une subordination à Dieu, universelle parce qu'elle n'excepte personne, et intégrale parce qu'elle touche le «fin fond» de l'âme.

En d'autres termes, c'est précisément le principe «Humiliez-vous» qui chasse l'insinuation satanique, «Humiliez-vous les uns les autres». C'est la destruction de toutes les illusions humaines affirmant une dignité autonome et absolue de n'importe quel homme en n'importe quelle situation, qui rend et assure à l'homme la dignité qui lui convient: *veritas liberabit vos*. En d'autres termes encore, la référence à Dieu, pénétrant la réalité intime de nos vies et non limitée à une croyance abstraite ni à un système de quelques axiomes de conduite morale, restitue la dignité propre à toute personne comme telle, et rend les postulats de solidarité sociale—qui sont inéluctablement des postulats de subordination—susceptibles d'une solution équilibrée. Il n'est pas de notre tâche d'en élaborer les corollaires ultérieurs. Ce qu'il importe de souligner, c'est la conception fondamentale de la prétention chrétienne: conception d'un Dieu qui veut «convertir», «conquérir», «gagner pour Lui» l'homme entier *en tant qu'être libre* («Humiliez-vous...») et non pas «Voilà comme j'ai brisé votre orgueil...»), ce qui est inséparable de la volonté d'accroître l'inviolabilité et l'ampleur de cette liberté. Car celui qui fait un droit usage de sa liberté, devient plus libre et mieux armé contre toute tentative d'asservissement venant soit de l'extérieur, soit de l'automatisme des instincts. Celui qui «s'humilie» a la promesse de devenir «presque semblable à Dieu». L'ambition véritablement exorbitante de Dieu—un scandale pour l'homme naturel et rien que naturel, et plus généralement, pour le non-chrétien,—c'est d'affirmer son règne sur des êtres libres qui lui obéissent pleinement et du fond de leur cœur, et qui seront «exaltés» jusqu'au *dii estis*. Que l'appel divin adressé à l'homme tranche sur les hiérarchies terrestres—dans la prédilection paradoxale pour les «petits» et les «humiles»—cela exprime à la fois une suprême affirmation de la toute-puissance transcendante de Dieu et une énonciation également radicale de la liberté humaine. Les deux sont mutuellement inséparables. Soustrayons-nous à la royauté divine, et notre liberté, malgré un essor illusoire, tombera du même coup.

#### V. L'UTOPIE ÉGALITAIRE, ESSENTIELLEMENT ENNEMIE DE LA LIBERTÉ

L'égalitarisme social, pour sa part, prétend d'emblée à une violation de l'ordre naturel et à une transformation violente de la constitution même de l'existence humaine. Peu importe que l'on attende la réalisation du but proposé par des «moyens violents» proprement dits ou du «progrès paisible»—surtout, de «l'éducation». Dans le second cas, l'amointrissement de la liberté s'opère avec moins d'éclat et peut-être avec moins d'ampleur, d'une

manière moins irréparable; la contrainte directe y est remplacée en partie par la pression, présumée automatique, de conditions établies à dessein. Ce n'est pas dans les «méthodes» préférées, mais dans l'essence même de l'utopie égalitaire (et, partant, dans les méthodes qui s'imposent plus ou moins par une nécessité logique), que réside la négation de la liberté. Du moment que l'on aura au centre, non pas un équilibre provenant d'une source surnaturelle et superposée à la hiérarchie sociale, mais le concept d'une refonte entitative de l'ordre naturel même, refonte qui assurerait un règne de sublimité quasi surnaturelle, la suppression (ou, en tout cas, la réduction) de la liberté sera une affaire entendue.

D'abord, pour parler au figuré, ceux dont la taille dépasse la moyenne, seront, non pas invités à s'incliner, mais décapités ou écourtés, ou du moins chargés d'un poids qui les forcera à courber l'échine. Et surtout, essaiera-t-on d'élever une race de taille uniformément petite. Au lieu de l'enrichissement de l'être qui résulte de la prétention chrétienne à contenir et à contre-balancer, à entredistinguer et à multiplier les supériorités sociales, il s'agira d'appauvrir l'existence en faisant disparaître ces supériorités. Ensuite, se substituant à Dieu en un sens infiniment plus profond, plus ambitieux et plus vicieux que celui qui est impliqué dans la divinisation, innocente par comparaison, des Césars antiques, l'homme, ontologiquement incapable de créer des êtres libres ou de déterminer en conservant la liberté de ce qu'il détermine, ne pourra plus être qu'un tyran pour lui-même. L'utopie sociale est inséparable de la contrainte démesurée, de la réglementation arbitraire, de la réduction de l'homme en objet d'élevage biologique, de préparation «psychologique», et en général, de détermination calquée sur des modèles d'action mécanique. Toute soumission de l'homme à l'homme dans un sens intégral et jusque dans les profondeurs de son être, sa nature même, c'est-à-dire toute soumission qui dépasse les limites de l'autorité, purement fonctionnelle, des supériorités accidentelles (qu'il s'agit précisément d'éliminer) ou d'une représentation de Dieu, explicite et par là même rigoureusement restreinte à communiquer la détermination divine (car l'Eglise n'a jamais aspiré ni à changer la nature humaine, ni à imposer de plan d'organisation sociale qui empêchât l'homme d'agir d'une autre façon que la façon «désirable») implique l'abaissement de l'homme au-dessous du niveau de l'existence morale jusqu'à l'état d'un être virtuellement privé de liberté. De même que le règne de la «Raison Souveraine» n'a que faire d'êtres raisonnables ou seulement raisonnants, mais requiert, dans ses sujets, des états d'âme qui peuvent être «conditionnés» à volonté, de même l'auto-détermination de l'homme postule en lui une déterminabilité proche de celle de la matière. Ici, cependant, surgit une objection importante, objection que nous ne chercherons pas, pour l'instant, à résoudre à fond, mais qui finira par aider notre compréhension du problème. Vous blâmez «l'assujettissement de l'homme à l'homme»: fort bien, mais qu'entendez-vous là? Quel est «l'homme-sujet» et au profit de quel «homme tyran» sa liberté est-elle confisquée? Puisque l'inégalité —la division en maîtres et serviteurs—est précisément ce que l'on combat, ne sommes-nous pas en face d'une domination de l'homme par lui-même,



et n'est-ce pas justement une conception valable de la *liberté*? En effet, les suppôts de la révolution sociale, loin de condamner formellement toute liberté, prétendent établir la vraie liberté de l'homme.

## VI. LE SUJET UNIQUE DE LA CONCEPTION COLLECTIVISTE

Qu'on se garde des ripostes à bon marché et purement polémiques dont se servent trop volontiers les critiques conservateurs des systèmes ou régimes socialistes et qui sont elles-mêmes conçues dans l'esprit démagogique si cher à leurs adversaires. Rien de plus facile que de désigner, dans un régime socialiste, quelque groupe de «dirigeants»; une oligarchie de «meneurs», un parti monopolisant le pouvoir, une «clique enjuivée», une «bureaucratie toute-puissante», etc. Rien de cela ne résout la question. Car, puisque «l'homme» comme tel ne forme évidemment pas un sujet absolument unique et identique, il s'agit précisément de savoir si l'appareil du pouvoir «tyrannique» dont nous constatons la présence n'est pas un pur instrument, nécessaire et légitime, de la détermination de l'homme par lui-même: cette détermination étant substituée à la véritable inégalité entre homme et homme des sociétés non-socialistes et non-démocratiques, entachées du «régime des classes» et d'un ordre de supériorités et de distinctions intrinsèques. Si l'appareil gouvernant représente, soit au sens de la démocratie électorale, soit, mieux, en un sens «substantiel» (garanti par sa provenance et les axiomes idéologiques qui sont à la base de sa constitution) l'esprit et la volonté des «masses», et s'il n'opère qu'au profit de ces dernières, n'est-ce pas l'approximation idéale de la conception de «l'homme» sujet unique et homogène de sa destinée?

A notre avis, toute critique sérieuse doit s'attaquer à cette conception fondamentale plutôt que de s'arrêter à exposer les imperfections manifestes de sa réalisation pratique. Ce qui étouffe la liberté, ce qui dégrade la personne à l'ultime degré possible, ce n'est pas tel despote-démagogue ou telle bureaucratie insolente, c'est le fantôme monstrueux de «l'homme» universel personnifié, «comprenant en soi» tout individu comme tel, et qui est d'autant plus à craindre que sa réalisation est entreprise sincèrement et sans arrière-pensée «égoïste». Ce qui régnera, ce sera toujours un «groupe», un «type» particulier imposant son empreinte aux «masses», je le veux bien. Mais plus il sera imbu d'idéalisme sincère et plus il possèdera de titres à s'identifier à la totalité des sujets, plus sa tyrannie sera oppressive et plus la suppression de toute liberté particulière sera complète.

Aussi faut-il éviter de confondre cette conception de «l'homme unique» ou de «l'homme universel personnifié» avec un étatisme pur et simple, propre, par exemple, à l'absolutisme paternaliste (quoi qu'on ait à redire à celui-ci). La critique libérale flétrissant *the State versus the individual* ne touche pas au fond. La conception socialiste n'est pas sans un aspect individualiste, et c'est en vertu de cet aspect qu'elle revêt un caractère de «totalité». Il ne s'agit pas d'un pouvoir central brimant et dirigeant les

individus d'en haut et surtout du dehors, fût-ce même «pour leur bien», mais d'une collectivité prétendant incarner la pensée et la volonté des individus en tant qu'individus, exprimer leur identité d'être (prétention étrangère au simple étatisme). C'est pourquoi les idéologies dites «personnalistes» sont susceptibles d'une évolution vers l'«identitarisme» collectiviste. C'est pourquoi les constructions humanitaires du «jeune Marx» ont évoqué des interprétations «personnalistes». Ce qui importe au-dessus de tout, c'est que «l'individu», dans le collectivisme, est appelé non pas simplement à obéir aux ordres du pouvoir central, mais à s'adapter — à penser, à sentir, à vouloir, à vivre — de manière que ces ordres, pris en leur particularité et aussi dans leur cadre général, semblent émaner de son propre être. Encore une fois, l'homme-Dieu, ce n'est pas l'Etat ou tel groupe d'administrateurs, c'est l'homme pris comme sujet unitaire et réfléti, d'une façon quasi monadologique, dans les individus mêmes. L'«autonomie de l'homme» est donc bien plus qu'un prétexte fourbe destiné à couvrir les agissements d'un «petit groupe d'ambitieux» avides de pouvoir. Et c'est par là que s'explique l'aliénation de la personne, l'écrasement de la liberté — qui s'annoncent d'ailleurs, sous des formes mitigées, dans les systèmes de démocratie libérale précédant l'établissement du règne accompli de l'«homme commun». La prétention «identitaire» est déjà présente dans toute conception de «volonté générale» (identifiée à la volonté essentielle de chaque individu comme tel, quoique non encore à leur être entier) et de «république une et indivisible» sentant la «religion civique».

Résumons l'idée d'«identitarisme» collectif dans cette formule : «L'homme», ce ne sera plus une multiplicité de sujets personnels unis sous un ordre objectif de références communes, d'obligations de réciprocité et de solidarité, mais un sujet identique de l'action et de la destinée humaines, dont les personnes individuelles seront des portraits, des particules homogènes, des expressions, diversifiées selon les fonctions qui leur sont assignées et leurs spécifications biologiques. La liberté se trouve supprimée dès que disparaît toute possibilité de se soustraire à la détermination illimitée par l'homme unitaire dans lequel on se confond et résout soi-même et dès que disparaissent tout droit, tout domaine *réserve* à la personne individuelle — c'est-à-dire qui ne s'absorberaient pas dans la plénitude de «l'homme qui est tout». Cette subversion radicale de l'ordre métaphysique de la nature se traduira nécessairement en un système d'oppression, de violence, d'extermination, d'obsession psychique tangible, visible et sans fin, quel que soit le «groupe» spécial et défini qui en pourra être l'agent principal; en ce sens, nous pouvons légitimement dire, tout en restant en contact avec le sens ordinaire de ce terme plutôt que de nous arroger une définition arbitraire, que cette subversion comporte l'élimination de la liberté.

## VII. LA LIBERTÉ TIRÉE DE LA NÉCESSITÉ

A l'aspect de négation ou de suppression des «excellences» intrinsèques et à celui de l'homme comme sujet unitaire s'ajoute un troisième aspect



qui a trait à la situation ontologique ou, si l'on veut, au *status* cosmique de l'homme. A la subversion de l'ordre de la nature, à la revendication d'une liberté excessive pour l'homme en tant que sujet collectif, se joindra la négation complémentaire de la liberté spirituelle et le recours à la nécessité absolue postulée par le déterminisme physique. L'homme, toujours en tant qu'entité collective «unique», est libre de faire n'importe quoi : il est libre de bouleverser toute institution, toute tradition, d'inventer une «culture» nouvelle; de définir ce qui est un «besoin» et ce qui ne l'est pas; de changer les principes fondamentaux de la moralité; de fabriquer les tempéraments individuels selon un plan préconçu; de transformer les femmes en hommes et que sais-je encore ? Mais cette liberté même sera acquise grâce à l'opération nécessaire de «lois de nature» aveugles; et les propres opérations de l'homme reposeront sur une connaissance scientifique de la nécessité, rattachée à la science des phénomènes physiques (ou même, rentrant tout simplement dans le domaine de cette science, ce qui marquerait le triomphe idéal du progrès). Qu'il y ait là contradiction insoluble, soit : l'esclavage du déterminisme ne tardera pas à étouffer un jour l'orgie même de l'anarchique pseudo-liberté d'activisme social dont nous voyons la tragédie se dérouler sous nos yeux.

Toutefois, en attendant, il y a lieu d'insister sur le lien psychologique de ces deux aspects contradictoires. Il est certain qu'en «brisant les formes» (au sens scolastique), en rapportant toute réalité à l'ordre de régularité des forces mécaniques, en nous bornant à considérer ce qui se soumet à la détermination par des calculs extrinsèques, nous pouvons accroître notre pouvoir sur les choses; et c'est la «liberté» ainsi comprise qui fascine les adeptes du «progrès». Rapprochons cette attitude du christianisme faussé. «Cherchez d'abord le royaume du ciel et tout cela vous sera donné par surcroît» : l'homme est donc appelé à posséder «tout cela»; pourquoi ne pas brûler les étapes et, traitant le préambule comme une précaution purement protocolaire, se jeter directement sur le butin promis ? Mais il faut nous demander en quel point le biais égalitaire s'y rattache. Au fond, c'est très simple. Pour défier l'ordre de la nature (au sens aristotélicien d'un univers de «formes») qui implique les inégalités sociales, et pour faire valoir ce défi au-delà des limites d'une pure velléité idéaliste, on sera amené à recourir à la fiction d'un autre «ordre de nature» tout trempé dans la nécessité mécanique, comportant une réduction universelle à de pures «quantités de force», d'où l'on pourra déduire les garanties d'une subversion de la nature nécessitée par le jeu irrésistible des forces de la nature elle-même. C'est l'analyse des réalités sociales, analyse non pas contemplative, formelle ou phénoménologique, mais réductive et mécaniste qui déracinera les inégalités, en dissoudra la raison d'être et préparera la nouvelle «création» de la société sur un plan d'atomisme égalitaire. (Voilà pourquoi le socialisme proprement dit requiert, au sens dialectique, comme l'a vu Marx, la phase introductoire de la démocratie libérale, de l'économie chrématistique, du capitalisme du «libre-échange», des individus «autonomes» mais interchangeables, de la «quantification» universelle d'ordre monétaire.)

D'autre part, l'idée de domination fondée sur une «connaissance de la nécessité» ne peut que stimuler l'égalitarisme en tant qu'elle postule le «sujet unique» qui ne doit en aucune manière être tenu en échec par d'autres sujets libres, par une multiplicité ou division entitative en son propre sein. Au sens plus spécifique encore, la «liberté qui repose sur la connaissance de la nécessité», correspond exactement à la conception d'une force suprême et toute-puissante dérivée de l'«union des faibles». La «masse» des «petits» triomphant par leur «nombre», c'est l'ultime victoire de la nécessité mécanique et même de l'intelligibilité mathématique; la puissance évincée des «forts», la supériorité vieux genre des «grands» sur les «petits», c'était encore, pour ainsi dire, quelque chose d'une évidence géométrique plutôt que proprement arithmétique, et en outre, quelque chose de multiforme, de limité, de contingent, et donc—malgré son caractère naturaliste—quelque chose au-dessous du niveau de la nécessité absolue. L'«homme commun», vide de qualités et représentant extrême de la ténuité humaine, doit installer son règne aussi nécessairement que le «soleil succède à la nuit» (nous empruntons la comparaison à un chant révolutionnaire anglais), . . . *That the boss's day is done, and the worker's day is coming as the rising of the sun.*

#### VIII. NÉGATION VIRTUELLE DE LA LIBERTÉ DANS LE LIBÉRALISME; ÉTAPE VERS LE TOTALITARISME

Nous reviendrons plus loin au problème de l'anéantissement virtuel de la liberté dans la démocratie libérale elle-même, préambule dialectique au communisme intégral auquel cette démocratie cédera la place en vertu de la même impulsion fondamentale (quoique revêtant une nouvelle tournure) qui a amené son propre triomphe. C'est l'empire de l'«homme commun» qui (sans parler ici de ses prémices dans les hérésies médiévales et protestantes) commence en plein avec les «Droits de l'Homme», pour se transformer aussitôt avec le «suffrage universel» et l'«avènement des masses» et s'accomplir enfin dans le paradis du communisme où tout concept de «droit de l'individu» est dénué de sens. Le «citoyen» abstrait et nivelé de la démocratie libérale n'est que l'embryon de l'«homme collectif» total et unitaire, du dieu solitaire et omniprésent qui remplira la scène mondiale du millénaire achevé.

Contentons-nous ici de renvoyer aux tendances générales d'uniformisation, de mécanisation, de «quantification», de centralisation, d'abstraction naturaliste et idéaliste (tout individu est une «unité d'intérêt et de raison»; «homo oeconomicus» et «citoyen») qui dominent le milieu libéral-démocratique sans que le mouvement ouvrier marxiste soit même nécessairement entré en scène. L'indétermination métaphysique et la détermination infinie de l'homme, le concept nihiliste de sa toute-puissance virtuelle et son abaissement correspondant au rang de «quantum d'énergie», l'évacuation égalitaire de sa richesse en essences particulières et en réalité qualitative—voilà non pas une invention originale du communisme, mais



plutôt le médium d'où il jaillit. Assurément, il apporte du nouveau: ce n'est pas autre chose que la concrétion et la totalisation de ce qui, en démocratie libérale, était présent à l'état diffus et inhibé par les «survivances féodales»—c'est-à-dire par des survivances de christianisme authentique et d'humanité naturelle que le système libéral-démocratique, à lui seul, est impuissant à abattre complètement, sur lesquelles même il est contraint de s'appuyer à un certain degré, à cause de sa nudité abstraite, de son inaptitude intrinsèque à la direction et à la coordination, de son manque de vitalité et son clivage intérieurs. La tyrannie totalitaire, en menant à bonne fin le travail de «démocratisation» (au prix, bien entendu, d'un renoncement aux aménités de la civilisation libérale et du régime constitutionnel) achèvera l'œuvre de la démocratie libérale, tout en balayant sa structure devenue traditionnelle. Elle fournira à la carcasse décapitée de l'homme «égalisé» une nouvelle tête artificielle, appareil formidable d'activité coordonnée. En continuant le mouvement même qui a engendré et animé ce qu'elle remplace, en érigeant l'informité même de l'être libéral en un simulacre de «forme» colossal et tangible, la tyrannie totalitaire incarnera l'âme profonde de ce système soi-disant «individualiste» auquel elle ne succéderait, selon des interprétations courantes et superficielles, qu'à titre de «réaction» et d'«excès contraire».

#### IX. CHARITÉ ET JUSTICE

La divergence entre la rectification chrétienne et la suppression égalitaire des inégalités a pu être mise en parallèle avec le contraste entre la charité et la justice. Pour nous servir d'une «formule simplificatrice», l'appel chrétien exhorte le «riche» à soulager le «pauvre» par un don gratuit, tandis que la conception égalitaire s'apprête à enlever au «riche» ce qu'il détient injustement et réclame au nom du «pauvre» ce qui lui est dû. Donc, charité d'une part, justice de l'autre. Nous attendons une amélioration du sort de l'esclave de la bonté du maître; ou bien, nous luttons pour elle en guérissant l'esclave de sa niaise docilité. Nous plaçons notre confiance, soit dans la «faiblesse des forts», soit, au contraire, dans la «force»—une fois éveillée—des «faibles».

C'est là peut-être l'aspect le plus séduisant de l'égalitarisme précisément pour les esprits de bon acabit qui chérissent l'évidence rationnelle et l'austère rigueur associées au concept de justice, alors qu'ils méprisent la mollesse sentimentale et toute glorification des instincts ou des caprices, revêtus même d'une teinte de «bonté». En effet, partout où il y a lieu d'appliquer la justice rigoureuse, elle ne doit être ni évincée ni même remplacée par la charité; cela équivaldrait, plutôt qu'à une morale «supérieure», à une descente dans l'amoralisme et l'irrationalisme. Supposons que je doive de l'argent à un homme riche: je ferais preuve d'une profonde perversion de mon sens moral en me plaçant au point de vue «charitable» (au sens technique et psychologique), et en disant:

«Certes, je ne garderai pas cette somme qui n'est pas à moi: cependant au lieu de vous la restituer, je la donnerai à un pauvre qui en a beaucoup plus besoin que vous». Supposons maintenant que ce soit à un pauvre que je doive quelque chose; là encore, mon action serait mal motivée si je lui restituais ce que je lui dois avec l'intention *principale* de l'aider ou de lui faire plaisir (ce qui renfermerait une négation implicite de mon *devoir strict* de lui rendre ce à quoi il a *droit*).

La charité, prise au sens large—comprenant donc la «sympathie», l'amabilité, les dispositions «débonnaires», les prédilections spontanées, etc.—est certainement quelque chose qui surpasse et déborde la justice, mais qui est en même temps, sous d'autres rapports, inférieur à la justice. La charité exquise d'un saint ne laisse presque pas paraître sa justice, non pas parce qu'elle y déroge mais parce qu'elle le caractérise infiniment plus. Sa justice ne dépassera pas sensiblement celle d'un commerçant honnête ou, en tout cas, celle d'un païen vertueux et instruit; elle sera même moins soigneusement accentuée et exhibée. D'autre part, une personne fruste, régie par des instincts et n'atteignant pas au plan de la moralité consciente, manifesterà des rudiments de charité bien plus facilement que des rudiments de justice. La justice entre moins que la charité dans les régions élevées de la perfection morale, mais elle est plus caractéristique de la moralité par excellence. Dans les situations complexes de la vie morale, la raison pratique est souvent placée devant la tâche ardue de «réconcilier la charité avec la justice». Mais elle possède deux vérités certaines: 1) que la justice stricte ne représente qu'un minimum insuffisant en soi, qu'elle a besoin d'être complétée par des principes plus larges et plus souples surtout dans le cas de la justice «distributive», et qu'en outre, on est tenu d'aspirer plus haut qu'à l'observation des règles de justice, c'est-à-dire à la pratique de la charité dans ses diverses formes qui déterminent même, en quelque sorte, certains devoirs concrets; 2) que la justice stricte, quand il y a lieu de l'appliquer, doit toujours être respectée, son éviction par un point de vue prétendu supérieur étant tout à fait illégitime.

Or, il est à la fois faux de dire que l'égalitarisme social manque de tout aspect de charité et que son moteur central soit la soif de justice. Cette fausse apparence surgit du fait que l'égalitarisme rejette l'appel à la clémence des puissants et à la bienfaisance des riches, qu'il ridiculise toute appréciation de la «bonté» ou de la «moralité» spontanée de l'individu et qu'il insiste sur l'établissement rigoureux et universel d'un ordre excluant les «faveurs» et les «privileges». Cependant, puisque incontestablement l'égalitarisme prétend travailler au bien-être, à la prospérité, à la «culture», au «progrès» de l'humanité, promettant ainsi de combler l'homme de «bienfaits» sans égard à ce qui lui est «dû», il révèle une attitude qui est dans la ligne de la charité plutôt que de la justice. Tout régime socialiste, notamment, est «paternaliste» en tant qu'il aspire à rendre l'homme «heureux» même contre sa volonté; et il rappelle encore la charité plutôt que la justice en tant qu'il attache plus d'importance à l'unité et à la solidarité totales qu'au respect des droits de tel individu ou de tel groupe par-



ticulier, et qu'il rêve à une élimination «finale» des tensions et des rigueurs inhérentes à l'existence sociale. De la charité chrétienne à la «solidarité de classe» et à l'«homme collectif», il n'y a qu'un pas; un pas de géant, il est vrai: c'est le pas qui mène des injonctions «Aime Dieu au-dessus de tout» et «Aime ton prochain comme toi-même», au message «Tu appartiens à la société, seule divinité qui soit; tu es lié à ton prochain qui ne fait qu'un avec toi dans cette même divinité».

#### X. LA DÉFORMATION ET LA NÉGATION DE LA JUSTICE IMPLIQUÉES DANS LE CARACTÈRE TOTALITAIRE ET SUBVERSIF DE L'ÉGALITARISME

Ayant ainsi constaté la présence d'une pseudo-charité, voyons maintenant pourquoi la justice égalitaire est une pseudo-justice. L'erreur repose sur l'équivoque entre «justice» d'une part, «rigueur» et «exactitude» d'autre part. Ni la réglementation stricte comme telle, ni la forme «exacte» d'une attribution comme telle n'ont, en vérité, rien à voir avec la justice. De même qu'une expression «précise» ne garantit nullement la vérité objective d'une affirmation, de même la détermination «rigoureuse» de ce qui serait «dû» à un homme ne garantit pas, de soi, la réalisation de la justice objective. Bien plus: de même qu'en forçant la «précision» du langage, je tombe inévitablement dans l'erreur, de même en appliquant la «justice rigoureuse» à une matière où elle n'a pas de place objective, je ne puis pas ne pas commettre, au sens propre du mot, une injustice. Par exemple, en posant que l'inégalité sociale est «injustice», en privant le riche de sa propriété au nom de la «justice» (selon une conception élargie, arbitraire et imaginaire du terme), je viole la justice en ce qu'elle a de plus concret, de plus évident et de plus élémentaire puisque je prive un homme, par contrainte, de sa possession.

On objectera: 1) que la possession du riche suppose une injustice préalable; 2) que l'ordre juste une fois établi, même par des actes révolutionnaires qui comportent quelques injustices passagères, il n'y aura plus d'expropriation. Mais ces considérations, que nous laissons passer pour le moment, ne changent rien au fait qu'au nom d'une notion forcée, douteuse et problématique de justice, je nie la justice là où sa validité est primordiale, tout à fait évidente et le plus rapprochée de l'axiome original de justice «commutative» qui défend d'aliéner le bien de son prochain et ordonne l'échange de «valeurs égales», hors les cas de dons unilatéraux purement volontaires.

Nous ne traiterons pas ici une foule de questions épineuses qui sont liées au sujet: les prérogatives de l'Etat touchant la taxation et même l'expropriation forcée, qui découlent de la primauté du bien public (mais qui sont ordonnées à la conservation et non pas à la subversion de la propriété); l'impossibilité de ramener les inégalités économiques à des actes concrets d'injustice; l'impossibilité de limiter la négation communiste de la propriété individuelle à la propriété des «riches» ou à celle qui repose sur une prétendue «exploitation»; l'allégation socialiste, exagérée mais non sans quelque

fondement, selon laquelle la propriété privée est un fait social, une fonction de l'ordre social, qui relèverait donc entièrement de la conception que nous adoptons de cet ordre. Abstenons-nous aussi d'analyser ici l'obscurité inhérente à la conception égalitaire d'un ordre juste, c'est-à-dire le conflit fatal entre le postulat d'une égalité qualitative et matérielle (ce qui implique une réduction compensatrice des inégalités de fait) et celui de l'égalité des «droits» ou des «chances» (ce qui entraîne plutôt la réduction des inégalités sociales aux inégalités naturelles, réduction qu'un peu de réflexion montre extrêmement difficile à concevoir d'une façon concrète). Enfin, laissons de côté, pour le moment, la structure, différente en quelque façon, des hiérarchies sociales et des inégalités de «classes» qui ne sont pas économiques.

Ce qu'il importe de voir clairement, c'est le mépris de l'égalitarisme pour la *justice commutative comme maxime de la conduite individuelle* et son empiètement à y substituer un «ordre juste des choses», c'est-à-dire une justice distributive qui ne compléterait pas la justice commutative (la plus évidemment obligatoire pour nous) mais qui s'assimilerait plutôt à une création nouvelle de la société, à un principe de détermination entitative, à la justice divine elle-même. Donc, une justice qui, par son envergure et son caractère compréhensif, dépasse, au sens le plus rigoureux, la compétence de toute justice humaine et qui lèse les droits de Dieu autant que ceux du «riche» ou, plus exactement, de la personne humaine dont le concept enveloppe une sphère de domination «propriétaire», beaucoup plus que le «droit» de ne pas posséder moins que son voisin. Justice chimérique, en un mot, au fond de laquelle se cache la prétention de l'homme à la toute-puissance et à l'identification de soi avec Dieu. Il est facile, d'ailleurs, d'en entrevoir les rapports étroits avec les mirages de «sécurité universelle», de «sécurité collective», de «droit à la prospérité», etc. (l'aspiration de l'homme à être l'enfant choyé d'un pouvoir embrassant tout, d'une nourrice géante destinée uniquement à remplir ses désirs sans heurt possible; identification entre «désirs» et «droits», qui par elle-même renferme une négation de toute justice proprement dite).

On voit également les rapports de cette fausse conception de la justice avec la tendance générale de tout socialisme, (y compris la démocratie progressiste et les courants analogues dans le «catholicisme social»), à rendre la moralité personnelle superflue et vide de sens en la remplaçant par un «ordre des choses» qui, par nécessité et en fonction d'un plan infaillible, garantirait un état parfaitement moral des vies humaines et de leurs interrelations. Sous l'étiquette de cette pseudo-justice, un mépris radical de toute justice véritable et concrète est inculqué au «matériel humain» qui, dans son indigence, suscite la vision planificatrice des idéologues et sert d'instrument pour la réaliser. L'agitateur enseigne au «pauvre» qu'il est de son «droit» et aussi de son «devoir» de flétrir et d'anathématiser le «riche» sous tous les rapports possibles; d'en interpréter l'existence même comme un fruit et une expression de l'injustice; de soupçonner et de traiter avec sarcasme toute générosité de la part d'un riche; d'identifier son propre intérêt à l'intérêt de la «justice» tout court, c'est-à-dire de répudier l'atti-



tude qui est à la base de toute conduite juste; de se regarder comme seul agent «productif» des richesses et de la civilisation que le «riche» vient ensuite «exproprier»; de se tenir pour le créateur et le serviteur d'un monde de valeurs «écrémé», pour ainsi dire, par les parasites des «classes dirigeantes» (fléau sortant des cavernes de l'imperfection humaine qu'il s'agit d'abolir); enfin et surtout, de n'accorder aucun droit ni aucun respect à ses frères également «pauvres» à moins qu'ils ne se placent au même point de vue et ne soient également informés par la direction spirituelle de l'agitateur.

Ajoutons que la répartition inégale des biens, du pouvoir et du prestige social dans les civilisations donne lieu, en général, à des injustices proprement dites, plus ou moins typiques et fréquentes, au détriment des inférieurs et des pauvres: injustices qui ne consistent pas dans les faits d'inégalité eux-mêmes mais qui sont greffées sur ceux-ci et que les puissants ou les riches sont souvent tentés de commettre. Il peut s'agir d'injustices nettement déterminées et coupables, par exemple, quand la justice plie le droit en faveur du riche corrupteur ou, par peur servile, sur l'ordre d'un seigneur; ou bien quand les riches profitent de l'avantage de leur position pour «opprimer les pauvres» surajoutant ainsi au fait qu'ils restent riches et que les pauvres demeurent pauvres.

Il y a, en outre, un «rayonnement» des inégalités, évidemment distinct mais difficilement séparable, de leur seule existence: la tendance naturelle au cumul des avantages et des supériorités hiérarchiques illustrée, par exemple, par le fait psychologique qu'on «prête aux riches» plus volontiers qu'aux pauvres, ou encore par le fait économique que les riches, grâce à la prévoyance plus étendue que leur permettent leurs moyens, sont à même d'obtenir certains articles de nécessité commune à meilleur marché que les pauvres. La lutte contre ces injustices nettement caractérisées et les efforts pour enrayer et compenser en quelque sorte la tendance des «privileges» à une croissance démesurée ne doivent pas être confondus avec l'interprétation égalitaire de la justice. Car celle-ci s'attaque au principe d'inégalité sociale comme tel, à travers lequel le fait de l'inégalité naturelle est lui-même visé, et pour elle toute suppression d'injustices établissant une égalité partielle n'a de valeur que comme une étape du progrès vers l'égalité intégrale, synonyme prétendu de la «justice intégrale». (Si une certaine égalité limitée signifie une approximation de justice, l'égalité totale signifiera évidemment la consommation de la justice. Sous bien des rapports, ce type de raisonnement est cher à la mentalité «primaire» qui caractérise les énergumènes du paradis terrestre.)

## XI. PERVERSION DE LA JUSTICE DANS L'ÉGALITARISME POLITIQUE

Ajoutons, en outre, que l'équivoque concernant la justice, quoique plus grossière et donc plus facile à dépister dans le socialisme, n'en est pas moins présente dans le «démocratisme» libéral. L'égalité totale des «citoyens», qu'il faut soigneusement distinguer de la dignité de la personne

et aussi de la participation du peuple au gouvernement, détermine une tyrannie moins monstrueuse et une négation de la justice beaucoup moins évidente que l'égalité des «camarades». Mais, outre qu'elle préfigure celle-ci, elle opère avec les mêmes mécanismes conceptuels et implique des sophismes analogues. L'«homme commun», cette heureuse condensation du «citoyen» et du «camarade», fait la transition du concept formaliste à l'interprétation massive de l'égalitarisme; il marque l'évolution dialectique—mais fidèle à son impulsion centrale— du démocratisme libéral vers un démocratisme plus parfait et plus accompli, qu'il ne peut renier, mais au sein duquel il voudrait se réserver un clair-obscur où pourraient survivre des lambeaux de sa forme traditionnelle.

Toutefois, on pourrait soutenir que la dépossession socio-politique des «aristos», c'est-à-dire des privilégiés au sens propre, par opposition aux «privilegiés» au sens récent auxquels s'attaquent les thuriféraires de l'«homme commun», est moins injurieuse à la justice commutative élémentaire que l'expropriation des «bourgeois»: la propriété matérielle étant une possession personnelle en un sens beaucoup plus manifeste que le rang social ou la prérogative politique. En s'abstenant, généralement parlant, de «créer à nouveau» l'ordre économique (assimilé plutôt à l'ordre de nature auquel il ne faut pas toucher) le démocratisme libéral fait certainement preuve d'une modération—si l'on veut—provisoire. Il s'y joint d'ailleurs l'illusion d'une séparation nette des sphères politique et économique, illusion spécifique du monde du «libre-échange» et à laquelle succède, dans le monde totalitaire, l'incorporation non moins contre nature, et infiniment moins compatible avec toute civilisation supérieure, de l'ordre économique tout entier dans la sphère du pouvoir politique.

Il n'en reste pas moins vrai que le démocratisme libéral, lui aussi, repose sur la négation de toute distinction de *status* social et de toute puissance sociale autonome, c'est-à-dire de tout rapport hiérarchique proprement dit. Il n'admet que des rapports de subordination qui découlent d'une «volonté générale» conçue sur la base d'une stricte égalité des «citoyens», à l'exception de ces rapports qui, purement «libres» et «contractuels», ont leur origine dans l'inégalité des possessions, interprétée comme donnée de la «nature» brute. Le démocratisme libéral postule encore, lui aussi, un «ordre juste» de la société, fabriqué par l'homme «générateur» du monde où il doit vivre; et cette «justice», elle aussi, s'assimile strictement—dans la mesure de son étendue—au principe d'égalité. L'ordre de la justice distributive—préposé à la sphère des activités gouvernementales—est ramené à un principe fictif de justice commutative: la fantaisie dite «contrat social». C'est là le stratagème qui permet de transférer le principe d'égalité—élément qui, dans un sens limité, est toujours présent *hic et nunc* là où intervient la justice commutative—au plan général de la société conçue comme unité morale. Dans cette conception aussi, c'est l'«ordre juste», établi d'emblée, qui est censé garantir l'administration juste. La vertu de justice et sa connexion avec la *qualité* du personnel gouvernant ou influent restent hors de considération—pour autant, du moins, qu'il s'agit de l'idée originale et systématique. Les gouvernants qui, dans cette con-



ception, représentent une survivance atténuée des «tyrans» de l'ancien régime, sont présumés intrinsèquement mauvais: car, du moins dans ses formes vigoureuses et viables, l'humanitarisme optimiste ne pourrait se passer d'un complément manichéen.

Mais les données de la constitution sont là pour «tenir en échec» ces gouvernants et les contraindre, par la contre-pression des forces populaires tenues à l'écart des besognes administratives, d'«exécuter» la volonté générale qui les a portés au «pouvoir» et qu'ils sont destinés à «servir». Tandis que, sous la dispensation communiste où les gouvernants sont nécessairement «bons» parce qu'ils représentent matériellement «le peuple» par excellence et la haine de tout ce qui ne vient pas de l'«homme commun», la question de leur «justice» en tant qu'élément qualitatif joue encore moins. Quels sont ici les «compléments manichéens»? L'ennemi est virtuellement toujours présent, non seulement dans les pays étrangers encore asservis au capitalisme et dans les superstitions religieuses qui restent çà et là, mais aussi dans l'instinct presque universel de la propriété personnelle qui engendrerait de nouveau le capitalisme si la surveillance se relâchait.

## XII. L'ABSTRACTION TOTALE DANS LE CONCEPT ÉGALITAIRE DE LA JUSTICE

Ces considérations nous amènent à saisir la racine métaphysique du mythe égalitaire, et, partant, à mieux comprendre l'exclusion de la charité (dont il conserve cependant, nous l'avons vu, une certaine contrefaçon, quoique l'abus et la déformation de l'idée de justice soient associés à une répudiation formelle de la charité) et le culte de la haine: deux aspects intéressants de ce mythe.

Toute justice au sens propre et rigoureux du mot, donc, d'abord, la justice commutative, bien que supposant premièrement l'amour (c'est-à-dire une affirmation axiomatique de l'existence des personnes concernées et une volonté a priori de réaliser leur bien), postule secondairement une exclusion «méthodologique» de l'amour. Il est impossible de pratiquer ou mieux, de concevoir la justice, par rapport à une situation donnée, sans faire abstraction de l'amour. C'est pourquoi dans toute relation où l'amour est présent, non seulement «radicalement» comme supposition universelle, mais en un sens distinctif et particularisé, la justice (surtout commutative) aura peu d'importance thématique. Dans la famille saine et heureuse, par exemple, l'«équivalence exacte des services mutuellement rendus» ne joue guère de rôle. Cependant, la distinction entitative des personnes étant toujours rigoureusement conservée, toute relation humaine reste soumise à la catégorie de justice et celle-ci pourra être actualisée, c'est-à-dire qu'en telle ou telle occasion il y aura lieu de l'appliquer. Amour et justice, par rapport au même objet, ne s'excluent nullement. Par exemple, lorsqu'un différend concret surgit entre deux personnes que j'aime toutes les deux d'un amour distinctif et particulier, je ne dois pas faire dépendre mon jugement («raison» et «tort» respectifs) de l'amour plus

grand que j'éprouve pour l'une d'elles, quoiqu'en même temps je puisse me soucier davantage (pour autant qu'il s'agit de ma «contribution» libre et gratuite) du bien de la personne préférée, quand même elle serait dans le tort.

On voit aisément que toute justice comporte un certain postulat d'«égalité»: non pas l'affirmation d'une égalité de nature ou de valeur, ni même une égalité des droits au sens général, mais, précisément, une abstraction des inégalités qui n'appartiennent pas à la matière à juger. Il serait injuste de contester que Pierre soit obligé de restituer un prêt que Jean lui a fait parce que Pierre a une position sociale plus élevée ou qu'il est un homme plus distingué et plus cultivé, ou même parce qu'il a un caractère moral plus noble que Jean. Il n'est pas nécessairement injuste de stipuler qu'un certain office public ne peut être rempli par un Nègre, mais *ayant stipulé* que cet office doit être confié au plus qualifié, selon une mesure des «mérites» strictement définie, il devient injuste d'en exclure le plus qualifié parce qu'il est nègre. Il n'est pas nécessairement injuste de désirer qu'un Juif ne puisse pas être officier français, mais il serait suprêmement injuste de déclarer le capitaine Dreyfus coupable de trahison parce qu'il est juif et sur des indices qui n'établiraient pas sa culpabilité s'il était chrétien. Si je suis épris de justice, je serai prêt à faire ces «abstractions», à accepter ces «aspects d'égalité» postulés par la structure objective des situations, et à ne pas tenir compte ni de la différence qualitative des personnes, ni d'aucune circonstance qui serait hors de propos. Néanmoins, je ne serai pas porté par là même à admettre une «égalité qualitative des hommes ni à désirer le nivellement le plus complet possible des inégalités.

Par contre, la passion de mettre l'égalité partout me poussera à l'injustice dans mes jugements (il est «inadmissible» que telle espèce, catégorie ou classe d'hommes soit, sous quelque rapport de conséquence, inférieure à d'autres—à l'exception, bien entendu, de la catégorie même des «intolérants» qui souscrivent à de pareils «préjugés») et l'obsession du nivellement me fera commettre de grossières injustices pratiques. Ce n'est pas «épris de justice» que sont les idéalistes de la subversion: ce qui les anime, ce n'est pas la droiture morale qui répugne à l'injustice partout où elle s'y heurte, c'est la vision d'un *plan global de «justice»* déterminant d'un coup tous les rapports humains en vertu, si l'on peut dire, d'une opération maîtresse de la raison embrassant la totalité de l'existence. Ils sont épris, non de «justice» mais de puissance, non du respect des limites qu'implique la justice, mais de la grandeur illimitée que s'attribue l'homme quand il se croit Dieu. C'est cette déformation du concept de justice en «un seul acte» universel de justice distributive, c'est-à-dire ordonnatrice (dont la teneur est empruntée cependant à l'idée de la justice commutative, la seule qui soit d'«évidence rigoureuse») qui s'exprime nécessairement dans la ligne de l'égalité absolue: soit, de *«l'abstraction totale» des inégalités naturelles ou inhérentes à l'ordre social*. Quoi qu'il s'agisse de juger ou de décider, le point de vue central sera toujours d'écarter autant que possible toute considération des qualités, caractères et antécédents différentiels des hom-



mes. La seule réalité authentique sera l'homme tout court, l'«homme commun», l'homme pris dans son indétermination, sa nudité, sa carence absolue de physionomie: le «néant qui peut et veut être tout». (Si «l'expert» est revêtu d'un prestige magique, c'est que d'autre part «l'expert» peut se fabriquer en série.)

Notons que cette manie négativiste, cette haine nihiliste des qualités distinctives se relie étroitement à l'état d'esprit «réductionniste» en général, que nous trouvons à l'œuvre dans les systèmes classiques du naturalisme pseudo-rationnel, dans ces apothéoses d'un minimum qualitatif gonflé à des dimensions géantes: la doctrine du *struggle for life* déterminant les formes du vivant; l'éthos capitaliste et socialiste (le bien-être, c'est de se procurer par son travail et son économie, son adresse et son assiduité ou par des moyens d'organisation politique, une «préservation» mille fois «assurée» «de l'existence»); le matérialisme historique (la civilisation n'est qu'une superstructure phénoménale des techniques destinées à se procurer de la nourriture); le freudisme, le nietzschéisme, l'existentialisme, etc.

### XIII. L'AXIOME DE LA VOLONTÉ INFINIE ET INDÉTERMINÉE

Tout nier, c'est tout convoiter; ne rien aimer, c'est tout «vouloir»; n'être rien, c'est prétendre à tout—voilà à peu près le secret intime de la grande aventure post-chrétienne d'antichristianisme. L'homme n'ayant pas de nature concrète et particulière, pas de formes comportant des limites, s'il peut vouloir, il «veut tout». Son aspiration, faute d'une base appropriée à sa nature, manque de terme. S'il possède deux voitures, il éprouvera le besoin d'en posséder trois et c'est la réalisation de ce rêve qui pourra (sous l'étiquette «progrès» ou «prospérité») «prêter un sens à sa vie». Cet axiome de l'*infinitude et de l'indétermination de la volonté*, ce principe prétendu évident d'une poussée (*urge, Drang*) illimitée de l'«élan vital», cet impératif catégorique d'accaparer autant que possible (que ce soit les richesses, la puissance, la «culture» ou autres perfections, le tout réductible à un dénominateur commun), c'est là une supposition qui domine l'âge moderne dès la Renaissance et dès «l'émancipation de l'homme» commencée quand les princes s'affranchissent du joug des préjugés moraux. C'est là le point de départ du postulat d'égalité qui devient, en effet, de rigueur; tout «privilege» paraissant être, non sans raison, une tache d'imperfection, une irrationnelle asymétrie.

Cette volonté infantile de «tout obtenir», la philosophie humanitaire l'attribue à l'homme comme une caractéristique évidente de «l'être raisonnable». On en pourra déduire le principe libéral classique de la liberté pour chacun de faire n'importe quoi, limitée cependant par la «liberté identique des autres», aussi bien que l'interprétation classique du régime constitutionnel, mécanisme de contraintes réciproques. On en pourra déduire le principe du libre-échange dans le cadre d'un ordre juridique formel aussi bien que l'idéal particulièrement comique d'une «égalité des chances» qui

permet à n'importe qui «d'arriver au sommet» à n'importe quel moment. Voilà qui baigne, en quelque sorte, l'esprit de tous dans l'illusion (parodie peut-être de la foi au miracle, et reflet de la fureur héroïque qui anime le démocratisme progressiste) que tous se trouvent à la fois «au sommet». La «volonté pure» de Kant et la «volonté générale» de Rousseau ainsi que leurs divers succédanés représentent autant de modifications de cette notion d'une volonté infinie et indéterminée qui est sa propre loi, autant d'expressions de cette orgie de vain subjectivisme qui, par telle ou telle voie, tente d'atteindre «l'universel». Car le pseudo-ordre libéral, l'équilibrium d'une multitude de «volontés» qui sont toutes infinies et équivalentes, est vicié par une contradiction interne et ne peut se maintenir que précairement, grâce au soutien que lui donnent les résidus de conceptions chrétiennes et de saines traditions païennes. Le fourmillement côte à côte des volontés «infinies» exprime virtuellement, dès l'origine, leur ultime *identité* dans le néant vers lequel s'est tourné l'homme qui repousse le Christ, mais qui est agité, en même temps, par le contact, une fois subi, du surnaturel et travaillé par l'élan dont il a renié la source et le sens et dont il se sert pour approfondir sa déchéance et pour glorifier son impureté. Ces «volontés» essentiellement inassouvissables qui enflent l'appétit naturel en une voracité contre nature ne connaissant ni choix ni bornes, sont fatalement vouées à s'entre-dévorer ou, ce qui revient au même, elles sont vouées (pour un temps du moins et en supposant la suppression de tout ce qui ne s'y prête pas) à se fondre réellement, tangiblement, dans une seule volonté collective. Les sujets «souverains» du monde libéral se coagulent dans la gelée informe, se perdent dans le vide sans fond (parce qu'il ne représente que l'être épris du néant, substitut mensonger de l'être absolu qu'il voudrait «devenir») du Sujet Unique Infini dont le terrible soliloque, acte terminal du drame post-chrétien, remplit la scène totalitaire.

#### XIV. L'ASPECT D'INERTIE ET DE NÉGATIVISME

On ne tardera pas à objecter que l'idole philistine de l'«homme commun» ne semble pourtant pas connoter l'attribut d'une «volonté infinie». Cependant, il ne faut pas confondre «volonté infinie» et «volonté vigoureuse». La marque d'«infinitude» s'applique, non pas à l'intensité mais à l'extension, à l'amplitude du champ de la volonté. L'«homme commun», pour autant qu'il existe, l'homme en tant que particule des «masses», se distingue par de la veulerie, de l'aboulie, et du manque d'initiative plutôt que par la force de la volonté. Mieux que cela, une certaine innocence ovine, un trait d'inertie béate ne sont nullement étrangers à l'idéal standard de l'«homme commun» qui, selon ses interprètes loquaces, «ne veut que» son modeste paradis terrestre et la raisonnable assurance que les maux qu'il ne recherche point ne viennent pas l'affliger. Mais l'impuissance volitive d'un enfant ne l'empêche pas de «vouloir» la lune et les étoiles pour en jouer, surtout si l'on a pris soin de lui assurer qu'il en a le «droit». C'est précisément ce qu'exprime la superbe formule récente de



la *freedom from want*, l'imposture la plus géniale peut-être qu'aient jamais inventée les charlatans de la démocratie. La profonde signification théorique de cette formule réside dans le fait que c'est moins la convoitise de tout bien imaginable que la peur d'être privé de quoi qu'on puisse convoiter qui caractérise les troupeaux choyés du demi-homme moderne. La formule plus ancienne et beaucoup plus grossière, *abundance for all*, ne rend pas cette terreur abstraite de l'inassouvissement, ni son assimilation à l'idée de «tyrannie» ou «d'oppression». Ceci, conjointement avec le culte de l'«homme commun», marque l'effondrement moral de la démocratie libérale et sa disposition croissante à se «coordonner» au socialisme totalitaire.

Le point nodal de l'égalitarisme, de l'équivoque concernant la justice et la volonté indéterminée et sans limites, c'est l'indignation que l'«homme commun» ressent (et, surtout, qu'on lui prêche) à la pensée que quelqu'un puisse posséder quelque chose (y compris les «trésors culturels») que lui, pour sa part, ne possède pas. Mais il s'y joint aussi une indignation contre les imperfections ou les maux qui n'ont pas encore été corrigés ou guéris. L'égalitarisme progressiste de pure trempe ne s'arrête pas aux «injustices sociales» proprement dites. Il fait valoir le «droit» de l'homme à la paix, au bonheur, à la longévité, à la création artistique, à une bonne conscience, etc., bref, à se libérer de toute tension gênante et, en dernière analyse, à s'égaliser à Dieu (que l'existence de Dieu soit admise ou non, peu importe: son idée agit toujours, et, quand même on le nie, on s'efforce d'autant plus de le «devenir»). En somme, l'inertie grégaire et le dogme de la volonté illimitée ne constituent que des aspects complémentaires du même nihilisme issu du premier orgueil réagissant au choc de la Rédemption. D'ailleurs, il importe de se rendre compte que dans l'arrière-plan des idoles sentimentales du «bon sauvage», du «cultivateur vertueux», du «peuple vierge» ou de l'«homme commun» se dissimule toujours l'élément complémentaire de l'esprit-maître qui les façonne, de la voix qui articule leurs «aspirations», de la volonté qui les «sert»: le sophiste, le démagogue et le tyran populaire.

#### XV. L'HUMEUR ÉGALITAIRE, ANTITHÈSE DE LA CHARITÉ CHRÉTIENNE

L'esprit de haine et la répudiation de la charité—comme attitude foncière et *universelle*—, dont est si profondément teinté l'égalitarisme social, s'ensuivent nécessairement de la conception métaphysique d'un nihilisme activiste, de l'axiome d'une volonté illimitée et indéterminée, et de la déformation de l'idée de justice qui s'y rattache. En interprétant les imperfections ontologiques—pour autant que mes intérêts, au sens le plus vaste du mot, en souffrent—comme conséquences d'une «injustice» imposée «au profit de quelqu'un», je fais de la haine le mode fondamental de mon attitude vis-à-vis l'ordre ontologique lui-même. L'obsession—connexe à certaines traditions judaïques ou puritaines—de ramener tout malheur, toute souffrance ou déchéance à quelque responsabilité coupable, transformation illégitime du concept du péché originel, mérite d'être signalée ici.

Ajoutons que, en pratique, cette haine métaphysique est souvent représentée ou masquée par quelque haine concrète, légitime ou tout au moins naturelle à l'homme, et suscitée par telle injustice ou telle inimitié bien définies *hic et nunc*. La lutte des classes érigée en fatalité universelle et en thème central de l'histoire; les notations «classes dirigeantes», «bourgeois», «féodal», «le passé», «le pouvoir», etc., employées comme termes d'opprobre; l'usage dévotionnel du terme «peuple» (pris au sens privatif); la glorification de l'avenir encore vide de réalité (la «foi dans l'avenir») par opposition à nos origines et à l'étoffe dont nous sommes faits; les utopies visant la nature biologique elle-même à travers l'organisation sociale; la fureur d'«éducation» et de réglementation en dehors du domaine propre de la loi morale (tendant à effacer les bornes entre la contrainte de la loi morale proprement dite et la détermination mécanique de l'homme par des agents humains); le besoin insatiable de toujours «lutter pour ses droits» sans cesse «menacés» ou de se découvrir un «amour» pour quelque catégorie d'«opprimés» (c'est-à-dire de trouver un champ pour exercer sa haine); le foisonnement, dans les activités de réforme sociale, des métaphores militaires et belliqueuses (l'«armée du travail», les «fronts» politiques et jusqu'au «courageux lutteur» qu'est chaque petit intellectuel hédoniste qui, bravant le danger de s'enrichir, publie quelque lubricité «osée» ou «flétrit la guerre» ou «démasque les marchands de canon», ou encore, énonce quelque platitude sententieuse destinée à «briser» un «préjugé»), voilà les manifestations les plus courantes de cette haine métaphysique, de cette religion de méfiance arrogante qui galvanise et qui colore l'appétit de pseudo-justice. Il est vrai qu'en même temps, le naturalisme-progressiste nie le mal, en le réduisant à l'«ignorance» ou à l'«immaturité», tandis que son concept même est relégué aux «superstitions». Le marxisme lui-même regarde les «capitalistes», non comme des fauteurs personnels de troubles, mais comme une nature sociale qui ne peut être que ce qu'elle est: autrement, que deviendrait la nécessité «scientifique» de la révolution? Mais loin de l'invalider, cela confirme notre vision des choses: quand on admet la distinction morale du bien et du mal, quand on réprouve le mal moral comme tel, comment maintenir une haine universelle de l'ordre de la nature, de la hiérarchie des formes, du donné ontologique, de Dieu? Si, d'une part, le mépris manichéen de la réalité prétendue «impure», en détruisant les distinctions morales, conduit à l'anarchie et à la débauche orgiaques, le naturalisme perfectionniste, d'autre part, dans toute sa fadeur optimiste et son sourire forcé, exhale l'âpre saveur de la méfiance manichéenne qui ne laisse pas de désapprouver la création. Car, au fond, l'acharnement universel et inapaisable de l'esprit subversif contre les «imperfections» vise la création comme telle: l'«indigne» *status* de la créature en tant que distincte de Dieu et subordonnée à Lui.

La «volonté indéterminée» tire sa détermination de son opposition à l'ennemi qu'il faut supprimer, c'est-à-dire de son opposition à tout être concret qui veut se conserver. De même, la «volonté infinie» est aveuglément vouée à combattre toute volonté en dehors d'elle. Comme demi-solution, elle se fera à un «arrangement» dynamique—«parallélogramme de



forces»—avec les autres «unités de volontés infinies» auxquelles elle se heurte. Puis, cet équilibre précaire s'effondrant, la «volonté infinie», fondue en une indivisible unité, tendra à absorber tout ce qui lui reste extérieur et à anéantir tout ce qui est inapte ou ce qui s'oppose à être englouti dans cette identité. Antithèse absolue de la charité, laquelle, sans exclure les conflits concrets et limités, ni surtout la poursuite des rectifications morales, cherche d'abord à confirmer et à soutenir tout être dans sa nature propre et distincte, œuvre du Créateur et produit de l'histoire incorporée sous la conduite de la Providence, dans l'œuvre même de la création.

On ne pourrait rien concevoir de plus opposé à la charité que la prétention de la «volonté indéterminée», dont l'objet formel est l'exclusion abstraite de toute «contre-volonté» possible, d'établir un règne de «sécurité universelle». C'est cet arrogant négativisme qui suscite le mirage d'un ordre à l'abri de toute perturbation, le rêve inane d'un «Etat de l'avenir»—d'une entropie sociale—ne connaissant plus le malheur ni la lutte, bien que, mystère de foi laïque si l'on veut, cet Etat futur doive être d'autant plus engagé dans une «marche en avant sans fin». L'esprit de charité, au contraire, est essentiellement conscient de la contingence et de la mutabilité inhérentes au monde des êtres finis ainsi que du caractère illusoire de toute croyance à la possibilité d'une harmonie immanente à l'univers, surtout pour un univers déchu. Au lieu des efforts tendant à rendre la Rédemption «inutile» ou «dépassée» (ou encore, à «utiliser» ses fruits pour une refonte générale et arbitraire de l'humanité naturelle comme telle), l'esprit de charité engage à coopérer avec l'œuvre de la Rédemption par des actes substantiellement surnaturels, ordonnés à des fins positives de perfection mais plus respectueux des «natures» concrètes, dans toute leur imperfection, qu'un illuminisme naturaliste ne pourrait ou ne voudrait jamais l'être. Le même antagonisme se dessine entre l'esprit de charité et le principe de «volonté infinie» qui est à la base de la «religion du progrès» et qui se traduit par une fièvre d'innovation (étrangère à toute prudence et inconstante dans le choix de ses objets, mais postulant toujours un conformisme universel de toutes les aspirations humaines dignes de ce nom, une «identité actuelle» des volitions humaines), par une manie de perfectionnisme irrévérent et par une fureur de subversion dont s'engouent les âmes emportées dans le torrent de l'utopisme, dans la ruée vers le néant.

Aucun des aspects distinctifs de la charité, au sens propre du terme, par exemple: renoncer à quelque droit sans dénigrer la justice commutative ni vouloir abolir l'ordre juridique; accorder gratuitement un bien à autrui sans proclamer le «droit» de celui-ci au bénéfice qui lui est accordé; aimer son «prochain» avant nos frères des antipodes; semer sans vouloir «s'assurer» de la moisson; faire du bien sans exiger que le même bien se fasse généralement, comme par loi de nature; saisir l'occasion de susciter un bonheur légitime *hic et nunc* plutôt que de travailler pour le bonheur uniforme, et à l'abri de toute perturbation, du «genre humain»; aimer ce à quoi on ne ressemble pas; se donner plutôt que s'adapter, servir plutôt que s'assimiler, s'effacer plutôt que s'identifier; humilier sa personne plutôt qu'abaisser ses mesures; s'humilier devant les humbles plutôt que leur inspirer de l'or-

gueil; aimer la victime plutôt que haïr l'offenseur, et haïr l'injustice plutôt que s'irriter des imperfections et des lenteurs; en somme et surtout, vouloir imiter la charité du Christ au lieu de prétendre substituer à l'ordre divin un ordre «meilleur»—aucun de ces aspects de la charité qui ne soit scandale et sottise aux yeux des professeurs de l'évangile égalitaire. Inutile de s'arrêter aux totalitaires au sens strict, pour lesquels le mot «charité» même est une abomination, et la moindre attitude de générosité—sortant des cadres du calcul politique et de la monomanie du pouvoir—, une faiblesse méprisable qui sent le «contre-révolutionnaire» (ou encore, *underdeutsch*). Dans le monde libéral-démocratique qui n'est que virtuellement totalitaire, le terme «charité», pris dans son sens déprécié, se trouve apprécié: il dénote les œuvres de bienfaisance organisée, destinées surtout à chasser l'inesthétique tare de la mendicité et à améliorer le rendement social du matériel humain (et cela, nullement, comme le prétend une démagogie où versent d'ailleurs de nombreux catholiques, dans l'intérêt des seuls «ploutocrates»).

#### XVI. LA PSEUDO-CHARITÉ ET LA PSEUDO-TOLÉRANCE.

##### LE CULTE DE L'UNIFORMITÉ

Passons rapidement en revue quelques formules, courantes dans notre monde, qui ont trait au thème de la charité. Il s'agit toujours de la «conquête» de quelque chose—des droits, du pain, de la santé, de la culture, du bonheur—, et jamais de renonciation, (par exemple, l'ouvrier occidental doit s'intéresser suprêmement aux efforts du «peuple» chinois pour «secouer le joug» des «seigneurs féodaux»; mais il est rarement invité à un abaissement volontaire de son «standard de vie» pour contribuer à l'élévation de celui des ouvriers chinois) si ce n'est à des plaisirs «imaginaires» qu'on dit nuisibles comme l'«alcool» dont la consommation dévore tant de millions par an, lesquels pourraient servir à augmenter le nombre des cinémas. Aucun «sacrifice» n'est demandé sans la promesse d'une récompense prompte et sûre: la guerre, nécessaire puisqu'on a été «victime d'une agression», doit nécessairement aussi amener «un monde meilleur» (c'est-à-dire plus de guerre désormais, deux automobiles au lieu d'une, et *a world fit for heroes to live in*: autrement, le jeu n'en valait pas la chandelle). En général, tous les désirs sont présentés comme mutuellement conciliables. La sublimité esthétique et l'*enlightened self-interest* coïncident heureusement; l'égalisation des niveaux économiques et l'abolition du régime des classes doivent en même temps augmenter le rendement du travail et la prospérité moyenne; résister à Hitler et sauver la paix, c'est une seule et même chose; la *non-violence*, si on l'appliquait sérieusement, serait plus «efficace» que la résistance armée; plus un peuple est prospère, plus s'élève son niveau culturel; la «nouvelle morale» sexuelle est non seulement plus agréable mais plus «pure» que les préjugés d'hier; le progrès social est, entre autres choses, le «vrai christianisme»; un bon auteur est facile à lire et à la portée du peuple (mais il peut aussi satisfaire au besoin d'égalité en étant intrinsèquement incompréhensible); c'est une anomalie curieuse que notre domina-



tion progressive des forces matérielles tarde toujours à être «complétée» par un «contrôle» également avancé des «énergies spirituelles et morales» (mais cela viendra). Le monde est «un», la paix est «indivisible», tout rejaillit sur moi, et pour que ma sécurité soit parfaitement garantie, il faut que toute l'humanité soit parfaitement heureuse. «Aimer nos ennemis», c'est établir une mécanique empêchant que personne ne puisse être notre ennemi. Bienheureux les pacifiques; nous allons *provide for peace*, afin qu'il soit impossible de ne pas être pacifique. Aussi aimons-nous nos ennemis d'hier: en les libérant de leurs «classes dirigeantes» qui ont jusqu'ici, abus des plus scandaleux, «pensé pour eux», et en les rééduquant pour les amener à suivre désormais «leur propre volonté», qui ne peut pas ne pas se confondre avec la nôtre.

## XVII. LA TOLÉRANCE MODERNE ET LE CULTE DE L'UNIFORMITÉ

Mais la tolérance religieuse n'est-elle point le comble de l'amour évangélique selon une conception rehaussée et perfectionnée de celui-ci? A notre avis, cette tolérance n'est qu'un corollaire de l'athéisme foncier de l'idéologie moderne dont le dogme affirme l'indifférence et la fonction purement décorative des croyances religieuses. La charité envers les infidèles, c'est ce que pratiquent les missionnaires en se sacrifiant pour communiquer la vérité à ceux qui ne l'ont pas, en s'exposant pour servir ceux qui sont dans l'erreur sans prétendre que cette «erreur» ne soit qu'une autre expression, équivalente, de la «vérité». Autre chose est la tolérance civique, au sens propre du mot, qui constitue un expédient utile et juste en général, plutôt qu'un fruit caractéristique de la charité. Le culte moderne de la tolérance, à son tour, s'en distingue nettement: il ne se contente pas de répudier la conversion forcée, il tend à la glorification de l'indifférence religieuse. La coexistence paisible de ces myriades de sectes n'est aucunement un miracle d'amour: c'est l'expression d'un *monisme* religieux ou, mieux, anti-religieux; d'une croyance unitaire et efficace en l'insignifiance des *credo* religieux; d'une «foi» prédominante qui n'a d'autre *contenu* que la valeur égale de toutes les formes de foi. Dieu *consiste* en cette idole mentale que chacun peut «adorer Dieu à sa manière» (et s'en faire n'importe quelle représentation). Au sens essentiel—c'est-à-dire ici, en un sens détaché des imaginations religieuses et des phraséologies conventionnelles—l'homme typique du monde libéral-démocratique est beaucoup moins capable de tolérance spirituelle que la plupart des autres types humains. Il lui est beaucoup plus difficile de concevoir que quelqu'un puisse ne pas être démocrate qu'à un catholique de comprendre l'hérétique ou l'incroyant, ou à un communiste de se faire à l'existence de ses adversaires: «bourgeois», «saboteurs», ou «dévies» dont la présence est suspectée un peu partout. Une foi naïve dans l'«évidence» de son utilitarisme solennel, à laquelle ne pourrait échapper que ce «petit nombre» de rois, de féodaux, de junkers, de prélats, d'industriels lourds, etc., qui lui fournissent sa démonologie nécessaire (ainsi que, temporairement, les masses «arriérées» ou non encore

«éclairées») est une marque distinctive de l'«homme commun» du démocratisme occidental et optimiste. On a remarqué que dans la société démocratique libérale, il y a une multiplicité de religions, mais une seule sauce. Or, c'est l'unicité de la sauce, de qualité indifférente, d'ailleurs, et indéterminée qui est l'essentiel et qui soutient le chaos ornemental des religions. Car le formalisme juridique comme principe de cohésion sociale, (cf. le «citoyen») évolue nécessairement, ainsi que l'a montré de Tocqueville, vers l'uniformité entitative (cf. l'«homme commun») dont le principe est l'utilité matérielle et quasi-matérielle (la domination des choses, l'homme y compris) mais qui est à elle-même son propre thème et que symbolise une identité—dont le contenu est à peu près indifférent—des manières, des modes, des poncifs de tous ordres. Ce n'est certes pas un monde inspiré par la charité: tout au plus peut-on dire qu'il est établi non pas tellement sur un refus du précepte de la charité, que sur la négation de ses présuppositions essentielles.

#### XVIII. RÉPUDIATION MODERNE DE LA MISÉRICORDE

Mais ce qui, même verbalement, n'a jamais été emprunté au patrio-  
moine chrétien par le pseudo-évangile de l'égalitarisme progressiste, c'est le motif de la *miséricorde*. On peut reconnaître l'adversaire plus ou moins déguisé du Christ, même s'il trouve pour lui des paroles d'éloge, et qu'il parle vaguement de charité ou d'amour, à ce qu'il se méfie de la Sainte Vierge, et à ce qu'il n'aime pas la miséricorde. La haine manichéenne et puritaine de Marie, haine qui vise ultimement le «scandale» de l'Incarnation, forme en effet une unité de style avec le mépris et le sarcasme à l'égard de la miséricorde. On peut plus aisément affecter une attitude «correcte» envers Dieu, déformé en abstraction impersonnelle, ou même envers Jésus, défiguré en instituteur laïque ou en prêcheur pacifiste, qu'envers sa Bienheureuse Mère qui n'a propagé aucun «enseignement» (ou encore, envers «Rome» et quelque gré qu'on ait aux créations artistiques inspirées par la Madone ou patronisées par la papauté). D'une manière un peu semblable, on est plus prêt à composer avec l'«amour» (qui peut connoter l'idée platonicienne ou naturaliste d'Eros), avec la «compassion» (traduction de «sympathie» qui désigne une identité d'états psychiques), avec la «solidarité» (qui a un arrière-goût agréable de cohésion matérielle), ou même avec la «charité» (devenue dans le langage mondain, plus ou moins synonyme de bienfaisance ou d'indulgence, et qui du moins, en tant que mot, ne trouble pas nécessairement une atmosphère humanitariste) qu'avec le concept de «miséricorde». Car il évoque l'idée de «misère», la détresse morale et la ténuité métaphysique de l'homme, le grand besoin qu'a celui-ci de quelque chose qui est essentiellement au-delà de ses «droits». Ce qui est plus grave encore, la miséricorde évoque l'idée, dans les rapports entre les hommes, d'une sorte de «verticalité» où se reflète quelque chose du rapport entre l'homme et Dieu, et voilà qui est difficile à concilier avec le culte de l'égalité. Miséricorde? Cela suggère donc que nous ne pouvons



pas échapper, globalement et définitivement, à une condition qui a quelque chose de «misérable»; que ce monde est et reste (malgré l'assurance médicale obligatoire) une «vallée de larmes». Miséricorde? En l'exerçant, j'accorde un don gratuit et me place «au-dessus» de mon prochain. En la recevant, je profite d'une «aumône», j'accepte un «pourboire», je me mets sous la dépendance d'un «seigneur». Tout cela est outrageusement moyenâgeux—apanage d'une époque qui ne connaissait pas la dignité humaine: ni la presse populaire d'aujourd'hui, ni le cinéma, ni l'idéal d'«adaptation parfaite» à l'ambiance, ni la manière dont passe sa journée un *factory-hand* moderne, ni notre fierté à faire partie des «masses», ni la sublimité de nos idiomes et de nos abréviations courantes, ni même le traitement délicat du «matériel humain» sous le régime nazi et le respect soigneux de la personne qui distingue l'administration soviétique. Un «miséricordieux» est, avant tout, coupable de vouloir «mitiger les symptômes d'une organisation défectueuse» au lieu de «résoudre le problème social»; de vouloir soulager le malade incurable au lieu d'éliminer du monde la maladie.

A notre point de vue, la miséricorde révèle l'intention centrale de l'amour chrétien par excellence, d'abord, parce qu'elle suppose une vision de l'homme entièrement conforme à sa vraie situation métaphysique, dépouillée de toute illusion humanitaire et totalitaire; ensuite, parce qu'elle se réfère à la personne concrète comme telle, sans être essentiellement ordonnée au perfectionnement d'un mécanisme de rapports sociaux; enfin, parce qu'elle est entièrement dans la ligne de la miséricorde divine penchée sur l'homme, et qu'elle concourt intentionnellement à l'œuvre de la Rédemption, unissant de ce fait au maximum d'«imitation de Dieu» par l'homme (conformément à l'appel du Christ) un minimum de prétention humaine à «se substituer à Dieu». Bien qu'il y ait une lourde erreur à confondre la miséricorde avec la «condescendance» du maître repu envers l'inférieur servile, il est très vrai qu'elle souligne l'inégalité essentielle des conditions humaines, qu'elle opère en quelque sorte «d'en haut» et ne tend pas au nivellement des inégalités. Le riche qui libère le pauvre d'une obligation ou qui lui procure quelque chose dont il a besoin, ne partage pas systématiquement ses biens avec lui (surtout, il ne pense pas à un plan de partage général); la personne bien portante qui soigne un tuberculeux avec dévouement ne lui offre pas un de ses poumons en échange d'un poumon contaminé; celui qui pardonne au pécheur, même s'il avoue lui-même être pécheur, ne s'engage pas à égaliser la répartition des vertus et des vices entre le pécheur et lui.

Cependant, tout en conservant l'inégalité (et même y ajoutant, en un certain sens), la miséricorde, d'autre part, la transcende radicalement puisqu'elle la situe dans la perspective de l'inégalité entre l'homme et Dieu: inégalité écrasante qui se reflète, en quelque manière, dans la surélévation que l'homme peut acquérir précisément en vertu de sa «petitesse», de sa pauvreté, de sa destitution, de sa misère physique et même morale. C'est la miséricorde, et elle seule, qui pénètre au-delà de toute hiérarchie inter-

personnelle et de toutes les objectivations dans lesquelles l'homme construit son monde fini et fragile (les *Verdinglichungen* que Marx a combattues pour les remplacer par d'autres, plus grossières et plus barbares). Loin de l'humilier par rapport à son «bienfaiteur», c'est la miséricorde qui atteint et confirme l'homme entièrement dans son caractère de personne, puisque «Dieu est plus près de l'homme que l'homme ne l'est de soi-même», et que le miséricordieux, plus qu'aucun autre agent humain, se fait—tout en s'humiliant—participant de la charité divine et véhicule de la présence du Christ. Mais toute attitude ayant pour objet premier la réduction des hiérarchies tant naturelles que sociales (qui, sans se confondre, sont interdépendantes) est incompatible avec la miséricorde, quels que puissent être les effets de celle-ci sur l'organisation sociale. De son point de vue, l'égalitarisme a toutes les raisons de répudier la miséricorde: il prouve par là qu'il représente, non pas une déformation accidentelle mais une perversion profonde de la conscience chrétienne. En dernière analyse, cette perversion correspond plutôt à une réaction négative de la nature déchue persévérant dans l'orgueil et dans la concupiscence, à un refus de l'appel évangélique et de la Croix.

#### XIX. LE CHRISTIANISME CORROMPU EN PROGRAMME SOCIAL

Tous ceux, et bien des catholiques sont de leur nombre, qui voient dans la subversion égalitaire un «christianisme pratique»—encore qu'il soit un «christianisme sécularisé»— ou encore un christianisme «pris au sérieux» et qu'on s'efforce «enfin» de «réaliser», sont victimes d'une équivoque qui, pour être plus ou moins compréhensible, n'en est pas moins funeste.

«Réaliser» le christianisme, «mettre à exécution» un programme social que l'on prétend en dégager, cela équivaut, en vérité, à la tentative d'anticiper et d'assurer par des mesures gouvernementales les *effets* vraisemblables d'une moralité chrétienne vivant dans les cœurs, en tant qu'on juge ces effets salutaires du point de vue d'un utilitarisme social qui n'a lui-même rien à voir avec le christianisme. Cette conception repose sur une *petitio principii*: elle sous-entend, comme évident de soi, que la religion ne puisse avoir d'autre sens que celui d'amener la prospérité et l'harmonie sociales, et que Jésus fût essentiellement un réformateur social. Essentiellement, non exclusivement: les miracles et les mystères évangéliques constituent eux-mêmes un appoint utile pour la «moralité sublime» que l'on voit, à son tour, à travers les fruits sociaux que l'on peut attendre de son épanouissement. Sans cela, le christianisme ne serait qu'une vaine rhétorique, un passe-temps magique ou esthétique, un innocent sentimentalisme «réservé pour le dimanche» et n'affectant pas le tissu de la vie «réelle» de «tous les jours». Jugeant inutile de nous attarder à réfuter cette monumentale méprise sur le christianisme et sur la «réalité» elle-même, bornons-nous à remarquer que ceux qui la professent sont foncièrement acquis au point de vue des adversaires, bien que pour telle ou telle raison, ils tiennent à «défendre» le christianisme contre le «reproche» d'être «opposé au progrès»,



«indifférent aux intérêts des masses», etc. Vouloir «réaliser» le christianisme en déplaçant son centre de gravité dans son «application» politique et sociale, c'est le rejeter d'emblée, . . . c'est quelque chose d'un peu analogue aux projets de «créer la culture» en engageant les «artistes» à «servir le peuple». La vérité, la voici: la «réalisation du christianisme», par rapport à la dimension socio-politique de l'homme, *consiste* premièrement dans l'existence de l'Eglise et dans la compénétration mutuelle de la société civile et de la société ecclésiastique. L'application de directives chrétiennes à l'organisation politique et économique au sens strict et immanent, le rayonnement de la manière de vivre chrétienne dans le domaine des rapports purement temporels, pour importants qu'ils soient, n'entrent dans le concept d'une «réalisation du christianisme» qu'à titre secondaire et accessoire.

Il importe aussi, d'ailleurs, de faire valoir cette considération contre certaines idéologies de droite: le traditionalisme vieux genre du «trône et de l'autel», l'interprétation platonicienne de la société à l'instar d'un «organisme» biologique, ainsi que certaines surestimations récentes du «corporatisme». Si les «démocrates chrétiens» s'égarent dans une acceptation directe (souvent mitigée par diverses réserves) d'un christianisme perversi dans le sens révolutionnaire, il existe aussi dans le «catholicisme social» une tendance à combattre les forces de la subversion en acceptant à son insu, ou en feignant d'accepter, la présupposition formelle de l'idéologie ennemie: le «primat du social» et la possibilité d'un paradis terrestre. C'est là une erreur, même si l'on s'efforce de concilier ce principe utopiste avec le maintien de l'inégalité sociale ou de masquer le problème de l'inégalité tantôt par une insistance exclusive sur le thème de la prospérité globale, tantôt par de vagues déclamations sur la «justice». En agissant ainsi, on concède à l'adversaire un avantage initial qu'on ne pourra plus reprendre: on lui cède le choix du terrain, d'un terrain où il ne peut pas ne pas l'emporter. Force nous est d'avouer courageusement et sincèrement que la religion chrétienne n'est pas une religion «du social», tout en ajoutant que les réformes sociales et les travaux de bienfaisance sociale peuvent conduire à des résultats plus heureux et plus durables qu'ils sont inspirés d'un esprit libre de toute illusion totalitaire: de l'esprit catholique agissant de justice et de charité; de l'esprit de sobriété et de limitation à l'égard de toute perspective d'une transformation de l'ordre naturel — dont l'ajustement, sur tel ou tel point concret, demeurera une tâche toujours actuelle aussi longtemps que nos liens avec le surnaturel ne seront pas définitivement coupés.

## XX. REJET DE L'APPEL CHRÉTIEN DANS SON INTERPRÉTATION ÉGALITAIRE

Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la prétention illusoire de donner suite à l'appel évangélique au sujet des pauvres et des humbles en éliminant autant que possible les inégalités entre les hiérarchies sociales. *Ce que nous reprochons à cette interprétation, ce n'est pas «d'aller trop loin», mais de se méprendre sur le véritable sens de l'appel et d'y opposer, de fait, un refus.*

En imposant à la parole évangélique le sens d'un idéal de réorganisation sociale, elle la rejette dans son sens authentique qui nous inspire précisément une attitude libre et détachée (quoique, ou mieux, parce que non subversive) envers les catégories de l'organisation sociale. Alors que le christianisme véritable nous prévient contre les implications totalitaires de l'ordre social naturel (la divinisation du pouvoir, la servilité devant les riches, la tentation de mépriser les «petits» et de considérer les existences modestes comme dénuées d'importance, etc.), le pseudo-christianisme égalitaire reproche à l'ordre social naturel de ne pas être assez totalitaire (les rangs sociaux ne correspondant pas assez étroitement aux valeurs personnelles, etc.), et se propose d'organiser la société en une totalité «justifiable». L'utopie d'une société qui serait un cosmos harmonieux de «droits» parfaitement assurés, parfaitement accordés entre eux et garantissant le parfait bien-être de chaque individu comme fonction directe du bien-être universel (tout état d'esprit individuel ou de groupe qui poursuivrait une *autre* conception du bien-être particulier, ainsi que tout besoin discordant, ayant été «éliminé»), c'est l'utopie d'un monde intégralement purgé de miséricorde. La conception d'une société qui ne connaît plus de distinction entre «grands» et «petits», et qui est organisée sous l'égide de l'«homme commun» érigé en «souverain», c'est la conception d'un monde entièrement purifié de ces discordances, de ces contingences, de ces tensions auxquelles s'accroche la découverte chrétienne de la «gloire des humbles»; c'est la conception d'un monde où serait stérilisée toute référence au surnaturel et qui serait parfaitement immunisé contre le souffle de l'esprit.

On connaît la maxime progressiste «Mieux vaut prévenir que guérir» —formule qui reflète l'inhumanité inhérente à l'humanitarisme et la profonde haine de la spontanéité qui caractérise les protagonistes de la Liberté comme «idée générale». Elle annonce, cette formule, le mépris de la miséricorde: car celui qui est déjà malade n'intéresse plus; il se situe hors le royaume du ciel qui est de ce monde; sa présence souille l'harmonie close du paradis naturaliste. Aussi, la formule présage-t-elle un système de tyrannie «hygiénique» et «eugénique» (tyrannie fantastique et arbitraire, mais qui est déjà sortie des limites de la pure fantaisie). Car la «prévention» implique la détermination, par l'«ingénieur social» dont la tâche est de satisfaire le «spectateur» exigeant, de la vie entière de ceux qui sont encore «capables du salut», y compris les «générations à venir», de façon que le besoin de miséricorde en soit exclu. Cela peut nous servir de paradigme pour comprendre la logique de l'égalitarisme progressiste en un sens général. Dans la société «idéale», toute inégalité de fait paraîtra comme une traduction ou un postulat de l'égalité foncière, et toute discrimination entre les hommes comme une implication nécessaire de ce système pur d'égalité. Tout privilège ayant disparu et tout homme étant traité par «la Société» exactement selon «ce qu'il vaut» (pour elle: car, sans s'arroger une validité absolue de ses propres besoins et de ses propres jugements, elle ne pourrait prétendre non plus à une détermination toute-puissante de ses propres éléments), toute place de commandement sera revêtue d'un prestige sacré et toute personne favorisée en quelque manière semblera



incarner, par ce seul fait, un surplus de valeur qu'il n'est plus permis de considérer comme relatif ou accidentel. Quiconque, d'autre part, semble être malchanceux, «*under-privileged*», ou victime d'une discrimination, trahit simplement son inaptitude à la «perfection»: c'est un «malade» opiniâtre qui n'a pas su profiter de la «prévention» universelle et qui peut-être, en réactionnaire inintelligent, voudrait être «guéri»; une particule mal utilisable du Tout—ou, qui sait? un «contre-révolutionnaire» mûr pour la «liquidation». Ce sera donc une société qui exclura toute possibilité d'intervention en faveur des «inférieurs», des «deshérités», ou des «humblés». Plus que dans aucune société inégalitaire («à la païenne», ces discriminations, ces persécutions, ces gradations et dégradations seront des *absolus*: des attributs et des exigences du «Sujet Unique» en dehors duquel aucun sujet, aucun «droit» ni aucune valeur ne seront censés exister. En me conformant à l'injonction chrétienne authentique, je regarderai toute inégalité ou précellence, j'exercerai toute puissance qui m'échoit, avec la conscience qu'il y a quelque chose qui les dépasse essentiellement. Dans le système de l'égalitarisme pseudo-chrétien, au contraire, *je serai privé ou débarrassé, selon le cas, même des rudiments païens d'une telle conscience, c'est-à-dire même du soupçon naturel de la finitude et de l'imperfection des hiérarchies humaines*. Dans mon identité avec le sujet collectif unique, totalité hors laquelle il n'y aura plus pour moi que le néant, rien ne balancera ma servilité, nourrie d'orgueil, ni ne tempérera mon outrecuidance. Le monde égalitaire, ou du moins un monde portant le *signe* de l'égalitarisme pseudo-chrétien, pour autant qu'il puisse exister ou durer, sera, en effet, substantiellement différent de tout monde païen, surtout en ce sens qu'il présentera un contraste plus fondamental avec une société d'inspiration chrétienne qu'aucune société païenne.

### Notules.

1) L'espace nous manque ici pour traiter de l'esprit de haine universelle et de subjectivisme collectif en tant qu'il se manifeste dans le *nationalisme* et, par extension dialectique, dans l'*internationalisme* moderne. (Notons que la splendide formule de Grillparzer, caractérisant le cours de l'évolution moderne comme un progrès «de l'humanité, à travers la nationalité, à la bestialité», est souvent mal comprise: le nationalisme serait le *premier* acte de rupture avec la civilisation dont l'humanisme marquerait la plénitude, tandis qu'en vérité l'humanisme en exprime la démission essentielle, le reste s'ensuivant avec une quasi-nécessité logique.) Les rapports étroits entre l'égalitarisme et le nationalisme modernes ne reçoivent, d'ailleurs, pas toujours la considération qu'ils méritent. Pour ce qui est de la comparaison des idoles nationales et raciales avec les idoles de classe, il convient de remarquer que les premières révèlent une intention subversive moins étendue ou moins universelle, puisqu'elles n'affectent pas, de toute nécessité, la structure sociale comme telle; mais que, d'autre part, elles comportent une expression encore plus pure et plus profonde du

monisme subjectiviste, puisque «l'espèce d'homme autre que la mienne» est haïe primordialement sous le rapport même de l'«altérité», en tant qu'elle est «différente» de la nôtre et qu'elle «trouble l'uniformité»; tandis que la haine de l'«ennemi de classe» vise premièrement l'«opresseur» ou l'«exploiteur»—se référant ainsi, quoique d'une façon illégitime, à des catégories morales et intelligibles. En ce qui concerne l'internationalisme qui, de sa part, fait corps avec l'hérésie de «gauche», on remarquera qu'il porte le monisme nationaliste à son point de culmination. Il postule la *suppression actuelle* de toute «altérité» par rapport au Groupe «souverain» qui, dans son uniformité et dans sa volonté actuelle, est censé représenter substantiellement l'humanité avec toutes ses valeurs.

2) Une société aura, pour maintenir son unité, d'autant plus besoin d'*uniformité* proprement dite qu'elle manquera davantage de l'unité constituée par une référence à une autorité, à une direction situées en dehors d'elle: que ce soit Dieu (par l'intermédiaire du dogme explicite et de l'Eglise vivante); ou le passé avec les valeurs qu'il mûrit et qu'il transmet; ou encore, quelque tâche commune d'une importance extraordinaire. En tout cas, l'égalité, comme thème central d'une société, ne manque jamais de stimuler la poursuite expresse de l'uniformité, puisqu'elle est inséparable de la tendance à priver les diversités admises de toute teneur substantielle. Le «calcul» d'égalité demande même logiquement, et non pas seulement à cause d'une confusion des concepts, une réduction de tout à un «dénominateur commun», à une «mesure commune» au sens entitatif et quasi physique, à une échelle de grandeur immédiatement vérifiable. Par contre, la «mesure» située en dehors de la société favorise la diversité et la pluralité en limitant et en rendant relatives, par la perspective qu'elle impose à la vision des valeurs, les uniformités partielles et les idéaux de groupe requis pour l'organisation et pour sa propre application. Ceux-mêmes qui, assez injustement, reprochent à la chrétienté médiévale de ne pas avoir connu la liberté, se gardent bien de porter contre elle l'accusation de terne uniformité. Or, c'est l'unité dans la diversité qui est le gage de l'amour; l'uniformité et la méfiance envers l'«altérité» trahissent la haine de l'être, dans l'être attiré par le néant.

3) Ce n'est pas dans le postulat de l'*égalité* comme telle mais dans le concept de la *volonté identique* de tous ou l'idée de *subjectivité universelle* qu'il faut voir la racine ultime de l'humanitarisme révolutionnaire. L'idole de l'égalité, qui permet l'exploitation démagogique des passions d'envie et de jalousie ainsi que de la bassesse d'âme fascinée par la perfection bon marché d'un ordre mécanique, détient sans doute le primat dans la sphère psychologique, mais il n'atteint pas les profondeurs philosophiques de l'esprit de subversion, dont le motif central réside dans l'orgueil luciférien et non dans une mesquine convoitise pas plus que dans une rancune bornée de «petites gens». D'où vient donc l'implication égalitaire de l'identitarisme humaniste (ou totalitarisme subjectiviste)? Pourquoi le mouvement ne s'arrête-t-il pas à un totalitarisme «organique»—étatique, impérial ou mondial—, à une conception «fasciste» de la toute-puissance de



la volonté humaine, qui s'accorderait facilement avec toutes sortes d'inégalités massives ? C'est qu'un totalitarisme de ce genre ne serait toujours qu'imparfaitement totalitaire, puisqu'il ne saurait point prétendre à une absorption intégrale de la conscience des masses «inférieures» dans la conscience unique et suprême des tout-puissants. Tout brimé, rétréci, abruti, «coordonné», enrégimenté qu'il soit, l'état d'esprit du «matériel humain» instrumental et soumis formerait toujours, essentiellement, un état d'esprit humain subsistant *en dehors* de la conscience identique de l'humanité souveraine. Le fascisme, le nazisme—en tant qu'ils incarnent des essais de réalisation de l'utopie révolutionnaire—ne sont que des culs de sac, des tentatives avortées. Toute âme humaine doit non seulement servir mais reproduire et refléter l'Homme Emancipé. La «monade» doit être non seulement une particule mais un miroir du «Tout», du Monde-Dieu. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles le culte de l'«égalité des droits» ne forme qu'une introduction dialectique, jouant sur un plan superficiel, à la poursuite de l'égalité proprement dite qui entraîne l'uniformité et exige le nivellement des inégalités naturelles.

4) Qu'il nous soit permis d'ajouter un mot concernant le problème épineux: «*Qui sont les maîtres dans un système d'étatisme totalitaire?*» Dans un régime relativement «normal» (qu'il soit principalement hiérarchique, absolutiste ou libéral), le titre des gouvernants au pouvoir est toujours fondé sur quelque prétention à une valeur laquelle transcende la fonction, l'exercice, l'efficacité ou l'envergure du pouvoir comme tel. Sagesse et probité; sang noble ou provenance d'un milieu cultivé; aptitude spéciale à respecter et à faire respecter des lois universellement reconnues et permanentes, placées au-dessus de la volonté actuelle et des gouvernants et du peuple; le fait d'être choisi selon les «règles du jeu», dont la validité est également indépendante des puissances du jour—voilà les principaux éléments possibles de la légitimation transcendante du pouvoir gouvernemental; et c'est là une prétention non moins importante et féconde alors même que les valeurs qui l'appuient ne correspondent pas réellement à son ampleur: ce qui arrive souvent. Dans le système totalitaire, au contraire, la capacité de formuler et de faire valoir une volonté collective unique et absolument intolérante de toute autre devient le seul thème du «choix» et le seul titre au pouvoir. Par sa nature même—et non pas à cause de telles ou telles circonstances accidentelles, couramment alléguées—, ce pouvoir ne peut être que tyrannique à l'extrême degré; car toute légitimation objective, qui lui imposerait des limites inhérentes et qui pourrait permettre sa modération sans le contraindre au suicide, est exclue d'avance. En ce sens, on peut dire qu'une doctrine sociale niant intégralement le rapport hiérarchique entre «maîtres et serviteurs» prépare nécessairement le terrain à un règne pur de la violence. De plus, les détenteurs individuels du pouvoir (sauf, peut-être, le seul «dictateur» qui représente l'unité ultime et suprême de la volonté collective, et qui paraît être un rouage nécessaire) seront eux-mêmes rigoureusement assujettis à la toute-puissance qu'ils partagent. En ce sens, on pourra adopter la formule employée parfois par les critiques du totalitarisme—bien qu'en elle-même elle ait l'air d'une

phrase un peu mythologique—, selon laquelle «sous le régime de l'égalité, tous sont également esclaves de l'Etat».

5) Le mouvement séculaire de subversion nous semble susceptible, dans la perspective de cet essai, d'une interprétation théologique qui le ferait paraître un mouvement en dernière analyse réactionnaire. Cette humanité qui n'est plus païenne mais déchristianisée, rêve de *reconquérir le paradis primitif, avec droit d'usage sur le pommier*. Repoussant le monde surnaturel des bienheureux dont le Christ a ouvert les portes, ce paradis où les corps des ressuscités sont intrinsèquement invulnérables—expression de la seule véritable «élévation» de l'homme: sa transformation surnaturelle—, elle s'acharne à recouvrer un état de «sécurité» à jamais perdu par les premiers hommes qui, eux, jouissaient d'une perfection naturelle et d'une ambiance libre de toute force hostile ou dangereuse. Ce serait la victoire enfin remportée sur Dieu: l'«élimination», par l'homme même, usant de la «science du bien et du mal», de tout ce qui pourrait lui nuire ou troubler son unité et son harmonie naturelle. Ce serait la refonte de l'humanité dans un Adam géant, tyran de l'univers; ce serait, encore, le triomphe de l'«homme commun» se passant, souverainement, de tout influx divin dans la nature humaine, de tout divin secours; ce serait, enfin, non pas l'«exaltation des humbles» mais l'extirpation de l'humilité.

AURÈLE KOLNAI.

---



# The Emancipation of Man in Latin Averroism and the Negation of Immortality

---

One universal characteristic of the Greek gods was their immortality. Nor was this attribution a mere anthropomorphic projection, an «alienation» in the sense of Feuerbach. On the contrary, the greatest gods of Homer and Hesiod are impersonal. Thus a hero could not be the son of Moira or Ouranos, although he could be the son of Zeus<sup>1</sup>. Immortality was posited in the heroes by establishing for them some kind of relationship with the gods. Immortality was recognized as a kind of possession of the divine. It was not the correction of an alienation whereby man eventually comes to attribute to himself what previously in his ignorance he attributed to the gods, but rather the recognition in man of some share in that transcendency and incorruptible power which were detected in the universe. Thus the gradual evolution of the notion of human immortality in Greek philosophy is not based upon anthropomorphic concepts but rather upon the recognition in man of something of the divine.

The anthropomorphic conception of the gods is constantly on the wane from the time of Homer and Hesiod, whereas the concept of human immortality grows ever clearer, to reach its fullest expression in Plato and Aristotle. The personal gods were to become more and more human until they merited no more than a casual lip service addressed to them on esthetic grounds or to justify otherwise reprehensible practices with a semblance of religion. The impersonal divine power on the other hand was to become more and more impersonal and assume its role, in the hands of the first philosophers, as the constituent stuff of the universe, endowed with divine qualities. This supreme causal power, ruling both the gods and the universe, was destined to receive an ever clearer and purified delineation. Human immortality appears in Greek philosophy simultaneously with a recognition of some participation of this divine power in man. Thus, far from being an appendage to a superstitious belief in the gods of Olympus, the gradual ascendancy of a belief in human immortality owes itself rather to the growth of the belief that every man, and not just the few beloved by the gods, shared in some way in the divine power originating from a supreme natural productive force, from a divine substance, the exact nature of which the first Greek philosophers set out to resolve.

---

1. Cf. R. K. HACK, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*, Princeton 1931, p.16.

The mystery religions had already secured for man a participation in the divine immortality by initiation when Thales undertook the first fundamentally rational explanation of the universe. It is noteworthy that whereas Homer and Hesiod in their partially anthropomorphic cosmogonies did not postulate any innate immortality for man, Thales, on the other hand, in the first recorded rationalistic explanation, is also cited by Choerilus of Samos and Diogenes Laertius as being the first to call the souls of men immortal. For Thales, as quoted by Aristotle, «everything is full of gods». Not by attribution, nor by initiation, but by nature, man and every moving thing share in the divinity and consequently in immortality.

Anaximander, the pupil of Thales, while substituting the Indeterminate for the Water of Thales, nevertheless retains immortality as an essential part of this divine substance which pervades all things. Speaking of this Infinite and Indeterminate, Aristotle says: «Further, they identify it with the Divine, for it is 'deathless and imperishable', as Anaximander says, and governs and directs all things»<sup>1</sup>. Pythagoras, a mathematician as well as a mystic, taught that the soul was immortal, imprisoned in the body for some previous unearthly fault, a doctrine common to the Orphic religions and mentioned by Plato in the *Phaedo*<sup>2</sup>. Aristotle quotes Alcmaeon as saying that it is immortal «because it resembles the immortals, and that this immortality belongs to it in virtue of its ceaseless movement»<sup>3</sup>. Heraclitus likewise, by postulating the all-pervading presence of the ever-evolving divine Fire, also imparts a share of immortality to man. The same is implied in the notion of the all-embracing Being of Parmenides. «The opinions of mortals», of which Parmenides speaks, implies the distinction in man of the human and the divine by which he participates in Being.

The gradual epuration of the concept of the all-pervading divinity whereby its nature is progressively withdrawn from that which is material and corruptible and crystallized in the concept of something which is immaterial culminates in the *Nous* of Anaxagoras. The *Nous* penetrates all things but is not sullied by them<sup>4</sup>. While animated by the *Nous* man shares in the divine immortality.

It remained for Plato and Aristotle to identify a participation in the immaterial and immortal divine as a definite property of human nature. In delineating the attributes of the spiritual divinity progressively arrived at, Plato and Aristotle, whose achievements come as the crowning glory of centuries of philosophic spadework, were inevitably led to discern certain of the same indestructible divine characteristics in man, principally his power to reason, with its consequent capacity to order and perceive order. and to grasp things eternal. From this divinity in man to the immortality of the spiritual part of man is but a logical step, obscure and faltering though it may be.

1. *Physics*, III, chap.4, 203b12.

2. 62b.

3. *On the Soul*, I, chap.2, 405a29.

4. PLATO, *Cratylus*, 413c.



Thus Plato writes in the *Timaeus*:

We are a plant not of earthly but of heavenly growth. . . . He who has been earnest in the love of knowledge and of true wisdom, and has exercised his intellect more than any other part of him, must have thoughts immortal and divine, if he attain truth, and in so far as human nature is capable of sharing in immortality, he must altogether be immortal . . .<sup>1</sup>

Aristotle, arriving at the immortality of the soul by the nature of the operation of the mind is even more explicit. « . . . While the faculty of sensation is dependent upon the body, mind is separable from it »<sup>2</sup>. — « When mind is set free from its present conditions it appears as just what it is and nothing more: this alone is immortal and eternal . . . »<sup>3</sup> What is Aristotle's conclusion from the knowledge of the immortality of the soul? It is a truly noble one.

If reason is divine, then, in comparison with man, the life according to it is divine in comparison with human life. But we must not follow those who advise us, being men, to think of human things, and, being mortal, of mortal things, but must, so far as we can, make ourselves immortal, and strain every nerve to live in accordance with the best thing in us; for even if it be small in bulk, much more does it in power and worth surpass everything<sup>4</sup>.

Thus, arriving at the peak of Greek philosophy, whose love of truth and healthy reason have always been taken as a model by subsequent philosophers, one is confronted with a distinct and unequivocal assertion of immortality. Possibly the place of the individual concrete man in this immortality remains obscure, but the destiny of man is certainly linked in a special way with the divine, the immortal. That man is a mere creature of clay who sinks back into the earth that bore him, there to be dissolved into dust and oblivion, is a thought completely foreign to Plato and Aristotle.

It is only with the advent of modern philosophy that in the name of enlightenment and emancipation all that is above man, that supreme and divine Goodness and Truth for which his soul instinctively yearns, the idea of a life that can rise above pure material necessity, is violently and brutally torn from his thoughts. His search for supreme truth and goodness is blocked at every turn and he is forced by all possible means, both physical and intellectual, to turn his gaze downward and seek his happiness in grovelling in the earth.

Two thousand years after human reason had reached, in its effort to ascertain man's true nature, the heights of Plato and Aristotle, heights that the greatest Christian philosophers, St. Augustine and St. Thomas Aquinas, in their exposition of the natural doctrine of immortality for man, needed only to develop and clarify, modern philosophers, such as Feuerbach, Engels, Dewey and Russell have reached depths in their estimate of the true nature of man which place them far below even the most primitive

1. *Timaeus*, 90.

2. *On the Soul*, III, chap. 4, 429b. See the important study by MARCEL DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1934.

3. *Ibid.*, 430a.

4. *Ethics*, X, chap. 7, 1177b30.

of the philosophers of ancient Greece, whom, nevertheless, they pretend to emulate.

Thus A. Levy can write of Feuerbach's *Rimes on Death*: «Il renonce au royaume des anges; il a des idées païennes, il ne veut pas aller chez les ombres: il préfère se disperser au sein de la nature et servir d'aliment aux vies nouvelles qui germent sans cesse. Tout le rythme du monde n'est qu'une danse avec la mort; entrons joyeusement dans le cortège»<sup>1</sup>. Engels, who rejoiced that Feuerbach's *Essence of Christianity* had once more placed materialism on the throne, can say no more for the destiny of man. From the accent on life, which led the Greeks to the doctrine on immortality, now the accent is on death, on oblivion, on the inexorable extermination of man, body and soul.

Already no physiology is held to be scientific if it does not consider death as an essential factor of life, the *negation* of life as being essentially contained in life itself, so that life is always thought of in relation to its necessary result, death, which is always contained in it in germ. The dialectical conception of life is nothing more than this. But for anyone who has once understood this all talk of immortality of the soul is done away with. Here, therefore, by means of dialectics, simply becoming clear about the nature of life and death suffices to abolish an ancient superstition. Living means dying<sup>2</sup>.—Matter ... with the same iron necessity ... will exterminate on the earth its highest creation, the thinking mind ...<sup>3</sup>

Thanks to such philosophers, John Dewey, who bears modestly upon his brow the laurels of the dean of American philosophers, can cheerfully announce, as though humanity had now reached the millenium and the fruition of centuries of thought: «The existence of God, immortality, disembodied spirits, cosmic purpose and design, as these have been customarily interpreted by the great institutional religions, are denied by naturalists for the same generic reasons that they deny the existence of fairies, elves and leprechauns»<sup>4</sup>. The results of this magnificent emancipation are succinctly summed up by Bertrand Russell in his essay *A Free Man's Worship*: We must build our soul's habitation «on the firm foundations of unyielding despair»<sup>5</sup>.

How to explain this enormous perversion of the dignity of man? The explanation is already contained in the doctrine of the fall of the angels and in the fall of our first parents through pride, that seeking of one's own excellence through oneself and for oneself, a sin which is based upon excellence and which perversely grows with the magnitude of that excellence. The fitting natural punishment is that if man wants excellency of himself, he should tend towards that which he is of himself,—nothing. This trend towards nothingness is clearly distinguishable in the evolution of modern philosophy: in order to be what he is of himself, man must eliminate all that bespeaks more expressly a dependence upon God, and in particular, immortality.

1. *La Philosophie de Feuerbach*, Paris 1904, p.51.

2. F. ENGELS, *Dialectics of Nature*, New York 1940, p.164.

3. *Ibid.*, p.25.

4. *Essay in Naturalism and the Human Spirit*, New York 1944, p.45.

5. *Mysticism and Logic*, London, Allen and Unwin, 1932, p.48.



One may scorn such a scriptural and theological prevision of man's revolt as a myth, or at best a divinized projection of man's own nature, but the historical fact remains that the independent seeking of man's excellence, the attempt to establish a homocentric universe, which began with Averroism and the Renaissance, has led step by step to the progressive denial of the very attributes upon which that excellence is founded. The striving of man to be his own God is leading him steadily to debase himself lower than animals, lower than plants, lower than matter, to absolute nothingness.

Thus, in the interests of holding his own excellence for himself, man in revolt is led to deny the most sublime even of his natural prerogatives, that which raises him above and beyond all the vast material universe, namely, his spirituality and consequent immortality. In seeking to be great by himself and through himself man necessarily abdicates from those very goods which constitute the greatness which is his goal.

It is often taken for granted that the emancipation of human reason coupled with the negation of immortality first took form during the period of the Renaissance. In the words of Engels the Renaissance «was the greatest revolution that the world has so far experienced». Burckhardt, the Renaissance scholar, writes in *Die Kultur der Renaissance*:

Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewusstseins—nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst—wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. . . . In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Luft; es erwacht eine objektive Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt, überhaupt daneben erhebt sich mit voller Macht das Subjektive; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches<sup>1</sup>.

The deeper principles of the Renaissance, however, are not of the Renaissance, which is characterized more by particular applications of these principles than by discovery. These principles are already fully articulate in the medieval world, and the full realization of their disastrous import was the occasion of St. Thomas' most vehement polemic writings: *De Aeternitate mundi contra murmurantes* and *De Unitate intellectus contra Averroistas parisienses*. Père Mandonnet, in his work *Siger de Brabant*<sup>2</sup>, has gathered some of the essential data concerning St. Thomas' principal adversary in this most significant of controversies. Utilizing such data<sup>3</sup> it becomes evident that it was Averroism and not the Renaissance which was the turning point in the modern revolt of man, a fact clearly recognized by St. Thomas who foresaw its disastrous consequences.

1. J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance*, Wien 1860, p.76.

2. PIERRE MANDONNET, O.P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2e éd., in the collection LES PHILOSOPHES BELGES, Louvain, 1ère partie, 1911; 2e, 1908.

3. Our aim in this article has been, not to present new material, but merely to stress the Averroistic doctrine of the One Intellect and of its corresponding negation of personal immortality, as one of the earlier and most striking phases in the movement toward the contemporary nihilist theory and practice of the emancipation of man from what is better than man and, consequently, from what is best in man himself.

These writings of St. Thomas<sup>1</sup> were directed against the Parisian Averroists and their leader, Siger de Brabant, and were followed by the condemnation of the doctrines of his school by the Bishop of Paris in 1270. That these doctrines were well entrenched is seen by the fact of an even more severe condemnation in 1277 resulting in the flight of Siger and his internment by Rome<sup>2</sup>.

That St. Thomas' attack upon them was extremely foresighted is implicitly acknowledged in Ernst Cassirer's attribution of Averroism as a fundamental influence in the thought of Renaissance philosophers.

We know the strong influence that Averroism exerted on scholastic thought, and we know how it gradually conquered the entire scientific world. In 1270 Etienne Tempier, Bishop of Paris, summoned the faculty of masters of theology to condemn thirteen Averroistic theses. But not all the prohibitions following each other in quick succession were able to prevent the spread of Averroism in the universities. . . . Averroism ends by appearing, in the form expressed in the School of Padua, as «science» pure and simple. The reason for this lies less in its empirical content of knowledge than in its conceptual *form* and in the basic theoretical conviction it stood for. For only within the framework of Averroism could there be, under the conditions of medieval culture, anything like an «autonomous» physics, an interpretation of natural phenomena independent of theological presuppositions. It was this function that gave Averroism its meaning, even within the sphere of Christian culture, and secured its exceptional position — despite all the keen criticism directed against it from the side of the real defenders of the Christian faith like Thomas Aquinas. Within its own field Averroism was invincible, so long as it offered the only possibility and the only assurance of a scientific physics<sup>3</sup>.

In subsequent pages of his essay, Cassirer is at pains to show how Pico remained faithful to Averroism. Thus, according to Cassirer, while following the Mosaic story of creation in the Heptaplast, and elsewhere the neo-Platonic tradition and the category of emanation, «he always returned to the support of the Arabian philosophy, and considered it indispensable for the theoretical structure of knowledge»<sup>4</sup>. Elsewhere he emphasizes the Averroistic influence upon Renaissance Platonists such as Marsilio Ficino and their materialistic counterparts such as Pomponazzi<sup>5</sup>. A final confirmation of the pervading influence of Averroism upon the Renaissance is indicated in its renewed condemnation by the Fourth Council of the Lateran<sup>6</sup>.

The object of St. Thomas in writing the two polemical works above-mentioned was precisely to show the nature of this new «autonomous»

1. The same subjects are treated in *Contra Gentes*, I, cc.31-37; II, cc.70-71, 76-81; III, cc.43-45.—*Q. D. de Anima*, tot.—*Q. D. de Spiritualibus Creaturis*, aa.2, 3, 9, 10.—*Ia*, q.76, aa.1-2; q.79, aa.4-5, etc.

2. We confine ourselves to Siger as St. Thomas knew him, that is, the Averroist of the «manière forte». The Siger «manière mitigée» revealed in later works presented by F. VAN STEENBERGHE (Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites, I, *Les œuvres inédites*, Coll. LES PHILOSOPHES BELGES, XII, Louvain 1931), is no longer fully representative of the radical tendency we are here concerned with. Cf. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e éd., Louvain 1936, t.2, nn.270-277, pp.185-201.

3. Giovanni Pico della Mirandola, *A Study in the History of Renaissance Ideas* in the *Journal of the History of Ideas*, Vol.III, 1942, nn.2, 3, pp.135-136. Permission to quote has kindly been granted by the Editors.

4. *Ibid.*, p.136.

5. *Individuum und cosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, Teubner, 1927, p.135.

6. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, 1932, n.738.



physics. According to Cassirer, there is nothing in the principles of Averroism that could raise any problem for the philosophic reason.

The problem only arises and can only continue to exist, if reason makes no use of its basic right, the right of independent critical examination, but surrenders itself to dogma. Within the limits prescribed by the medieval picture of the world, Averroism is the attempt at a rational explanation of nature<sup>1</sup>.

The true significance of the fundamental assumption of what Cassirer calls «the basic right of independent critical examination» in Averroism is laid bare by St. Thomas and it goes far deeper and has a far greater extension than even Cassirer suspected. To him it is a conception «prescribed by the limits of the medieval picture». Its influence extended through to the Renaissance but was destined in Cassirer's mind to be superseded by a new conception eliminating the so-called «Subjekt-Objekt» conflict. St. Thomas saw its roots extending back to the primordial revolt of man and its off-shoots becoming a nesting place for a revolt extending indefinitely beyond his own time. He saw farther than Cassirer, although the latter arrived on the scene many centuries later.

Averroism, and more particularly Latin Averroism, is only one facet of a more comprehensive drive for the emancipation of mind. In fighting Siger de Brabant, the contemporary leader of the Parisian Averroists, St. Thomas was at once meeting the challenge of modern thought and continuing the work of the Founder of his Order. One of the main occupations of St. Dominic's life was his preaching against the Manichaeon doctrines of the Albigenses and the Cathari. One of the most significant positions of the Manichaeans was that the *electi*, those who submitted themselves to all the demands of their religion, were themselves redeemers of their own person. In this the Manichaeans concur with and rejoin Pelagianism.

What were these fundamental tendencies in Parisian Averroism which so aroused the apprehension of St. Thomas and provoked the stern language of his polemics? They are found in the propositions condemned in 1270, themselves contained principally in Siger de Brabant's work, *De Anima intellectiva*. They may be summed up under four headings: Denial of divine Providence in the order of contingency; eternity of the world; numerical unity of the human intellect; denial of free will. A further elaboration of their contents brings to light the following doctrines: God knows nothing of what is outside Himself. God does not know singulars. Human actions are not subject to divine Providence. The world is eternal. There was no first man. There is numerically only one intelligence for all men. It is false or improper to say that it is man who understands. The soul which is the form of man as such is destroyed by death. God cannot give immortality or incorruptibility to a thing which is corruptible and mortal. The separated soul after death cannot suffer by corporeal fire. All that takes place in the world is subject to the influence of the

---

1. *Giovanni Pico della Mirandola, loc. cit., p.135.*



heavenly bodies. The will of man wishes or chooses under the empire of necessity. Free will is a passive not an active power, and is necessarily moved by its desires<sup>1</sup>.

All these notions can be derived from the notion of the intellect in Averroistic doctrine. It is of such a nature that it supersedes God and divests the individual man of responsibility for his actions. This doctrine is contained in the treaty *De Necessitate et contingentia causarum* of Siger's school. The first cause produces of itself, immediately and necessarily, the first intelligence, which is thus co-eternal with it. It is the sole immediate effect of the first cause which produces all other beings through the mediation of subordinated causes. Whatever thus proceeds is produced necessarily but in a certain order. It follows that the production of the world and its coexistence with the first cause are necessary and eternal. Furthermore, once God has produced the world which proceeds from Him by necessity of nature as opposed to free creation by science and will, He has no further control over it, since the first cause produces its effects only through intermediary causes such as the celestial bodies. The effect of these causes can be impeded and sometimes is. Thus contingency reigns in the world and the only necessity here recognized is due merely to the *fact* that an effect is not impeded, i.e. things happen here below of necessity only when no obstacle happens to prevent them from happening necessarily<sup>2</sup>!

Hence, God is no Lord of the world, can have no concern for it, and in this sense can be said to have no connection with it. While He is mediately its cause, yet the world has the independence of being necessarily produced by Him and as eternal as God Himself. There is, then, a respect in which the creatures are commensurate with God, and in this they are independent of Him. They are subject to no laws since their necessity is none other than the necessity of the world's being. And even the very truth concerning the universal nature of these beings is posterior to, and dependent upon their givenness in singular concretion. Thus the statement «man is rational animal» can be true only if man actually exists<sup>3</sup>. In other words, the creature becomes, in its own physical being, the very measure of any universal truth concerning its nature. This again brings out sharply a radical independence.

At first sight, the Averroistic strife for the emancipation of man seems to be just the opposite of the emancipation and self-redemption of man, since its teaching of the numerical unity of the human intellect involves

1. Cf. MANDONNET, *Siger de Brabant*, 1ère partie, p.112.

2. Cf. MANDONNET, *op. cit.*, pp.163-164. St. Thomas rejects this kind of necessity as absurd: «Sciendum etiam quod quidam definierunt esse necessarium, quod non habet impedimentum; contingens vero sicut frequenter, quod potest impediri in paucioribus. Sed hoc irrationabile est. Necessarium enim dicitur, quod in sui natura habet quod non possit non esse: contingens autem ut frequenter, quod possit non esse. Hoc autem quod est habere impedimentum vel non habere, est contingens. Natura enim non parat impedimentum ei quod non potest non esse; quia esset superfluum».—*In II Physicorum*, lect.8, n.4.

3. Cf. MANDONNET, *op. cit.*, pp.117, 131.

the denial of personal immortality and personal responsibility. But, as will be seen, this was merely a logical and wholly plausible detour during which momentum would be gathered for an ever more bold and open self-assertion. How, then, do the Averroistic positions attacked by St. Thomas contribute to the modern idea of the emancipation of man, and, more particularly, how does the denial of personal immortality function in this emancipation?

Averroism, at least Latin Averroism, presents a paradox at every step. To say, for instance, that it stands for freedom and autonomy in philosophy is an over-simplification of the question. The natural reason of the Averroists is not at all the natural reason St. Thomas distinguishes from faith, as Cassirer would lead us to believe, and as the Averroists themselves would have us believe. The Averroistic conflict between reason and authority is actually a conflict between the *authority* of human reason and the authority of supernatural faith. The Averroists' authority of human reason is that of Aristotle, and they argue from Aristotle for their positions concerning the unity of the human intellect and the eternity of the world. It is from human authority that they argue for the absolute independence of human reason. A few citations from Averroes will suffice to make evident that Aristotle's authority is for the Averroists synonymous with the absolute independence of human reason. Thus his genius is vested with an absolute and inerrant quality.

Credo enim quod iste homo fuerit regula in natura, et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis.—Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus, quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina Providentia, ut sciremus quidquid potest sciri.—Laudemusque Deum qui separavit hunc virum ab aliis in perfectione, appropriavitque ei ultimam dignitatem humanam, quam non omnis homo potest, in quacumque aetate attingere.—Composuit alios libros in hac arte (physica), et in logica et metaphysica; et ipse invenit et complevit has tres artes (that is, the totality of science in the Aristotelico-Averroist classification). Invenit, quia quidquid invenitur scriptum ab antiquis in hac scientia, non est dignum quod sit pars artis huius, nec ambiguitas etiam, nedum quod principia essent. Complevit, quia nullus eorum, qui secuti sunt eum usque ad hoc tempus, quod est mille et quingentorum annorum, nihil addidit, nec invenit in eius verbis errorem alicuius quantitatis. Et talem virtutem esse in individuo uno miraculosum, et extraneum extitit. Et haec dispositio, cum in uno homine reperitur, dignus est esse divinus magis, quam humanus.—Et per hanc virtutem divinam inventam in ipso, fuit ipse inventor scientiae, et complens, seu perficiens eam, et hoc raro invenitur in artibus, quaecumque ars fuerit, maxime in hac arte magna. Sed diximus quod ipse fuit inventor et complens, nam dicta aliorum Antiquorum de his rebus non sunt digna ut sint dubitationes in his rebus, et a fortiori ut sint principia.<sup>1</sup>

This servile submission to a human authority in matters of natural reason, this rational dogmatism, is extremely significant, both from the point of view of emancipation and from the polemic point of view. So long as «rerum veritas» is the norm, reason itself is independent of any human authority, and we cannot argue scientifically for the truth from any philosopher no matter how great. But when reason is centered in authority, then reason may claim, in some definite matter, freedom to assert what is or is not, even before it has discovered the true reason for

1. Apud MANDONNET, *op. cit.*, pp.153-154.



the assertion. Hence, even in the face of a given revealed truth, we would claim the *right* to hold a contradictory opinion. Thus one is confronted with an absolute right, prior to reason, that is, prior to strictly scientific evidence for the position one might hold. Thus man has to give no other reason for his positions than this right.

St. Thomas' concept of the freedom of natural reason is wholly opposed to this authoritarianism. A conflict between faith and reason can arise only in the realm of opinion, as distinct from science. Reason must reject its positions only when they are but opinions. This primacy of reason in matters of natural *science* on the one hand, and the Averroist's primacy of the authority of human reason in the person of Aristotle on the other, explains the difficulty St. Thomas had to cope with and of which one is vividly aware in every page of the *De Unitate intellectus*.

One feels that even when St. Thomas shows that the Averroists cannot even invoke the *littera* of Aristotle in favor of their position, he will fail to impress them. To what St. Thomas calls reason, that reason which is either the «why» of things, or our own reason which is posterior to things and prior to Aristotle, the Averroists substitute the primacy of the letter. St. Thomas supposes that even in reading an author such as Aristotle, reason comes first. The author's positions are to be judged in the light of truth. «*Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*»<sup>1</sup>. To this is opposed the notion of the authority of the philosopher, and in particular Aristotle, by Siger and Averroes. «*Quaerendo intentionem philosophorum in hoc, magis quam veritatem, cum philosophice procedamus*»<sup>2</sup>.

Hence, in theory, the Averroist prescind from reason as understood by St. Thomas, and any primacy accorded to reason in this sense will be an imposition, a tyranny imposed over and above that philosophy, that truth, which lies in the authority of the letter. Logically, then, reason may not be appealed to for the sake of interpreting the letter as to its truth or error. The truth is true *a priori*, and reason must conform to this truth. What the letter asserts, and what is, so far as we are concerned, are identical. Hence any reason prior to the letter must be wholly subjective. The authority of Aristotle thus frees the Averroist from the «tyranny» of reason, and the use of this reason in the reading of the letter, either to agree with it or to disagree with it, will be interpreted as reading subjective reason into the letter.

Yet we ask: Whence comes the knowledge of the letter? Necessarily from him who constitutes himself the custodian of the authority of the letter. Whence comes the meaning of the letter? Necessarily from the arbitrary reason of the custodian thus self-constituted. Thus reason, and even the reason of Aristotle himself, is excluded by the authority of Aristotle, since Aristotle himself is not used in the interpretation of the letter. So

1. *In I de Caelo*, lect.22, n.8.

2. *Apud MANDONNET, op. cit.*, p.145.



much is implied in the supposed power and right of the reason to contradict even supernatural faith which has a necessity, if not based upon human reason, at least consonant with it. In other words, what we would call arbitrariness of interpretation becomes, in the hands of the Averroists, the freedom of reason, *the freedom of reason from reason itself*. The reason which contradicts this absolutely independent reason will be called arbitrary. Thus, in the end, the Averroistic freedom of reason will make the letter express what arbitrary reason, the freedom of reason, wants it to express. In the name of freedom from authority, the tyranny of arbitrary reason is imposed, a reason limited by nothing but its own good pleasure, as against the strictures of valid science, and genuine authority which is, if not subject to human reason, at least reasonable.

This arbitrary interpretation of Aristotle in the name of the authority of reason unfettered is further confirmed by what the Averroists actually hold Aristotle to teach concerning the unity, or unicity, of the human intellect, and the truth of a proposition such as «man is rational». We insist upon the unity of truth, which is the measure of intellect in speculative matters. The divine intellect is the cause of the truth of things and it is one. Our intellect, however, is subject to opinion. For the Averroist, human reason is one and it shines forth so completely in Aristotle that what the letter of Aristotle says becomes the authority for all future thought. Aristotle's letter becomes as the temporal measure for all human learning. Thus, the human intellect becomes prior to the things themselves from which knowledge should come to us, and its unity is substituted for the unity of truth. In making this *rapprochement* between the divine unity of truth and the unity of the Averroistic intellect, one is only drawing the very conclusion that St. Thomas drew in his *Opusculum*, namely, that the Averroistic intellect is not only separated but is God Himself<sup>1</sup>.

According to the Averroists, that intellect which is the best in man, is eternal. Along with the world, it is necessarily co-eternal with God. In this absolutely necessary universe, the separated intellect of man is as secure as God Himself. Hence the Averroistic insistence, from the philosophical point of view, on the eternity of the universe. The Thomistic position that, from the viewpoint of philosophy, it is impossible to ascertain whether the world is eternal or not, since this depends upon whether God freely wills it to be from all eternity or not, was to the Averroists a blemish both on the being and on the power of the human intellect left to itself. Such uncertainty would mean that, without revealed truth, one cannot determine by oneself the actual condition of what is greatest in man. It is only if the one intellect is both eternal and able to demonstrate its necessity, its eternity, that it can make a complete *reditio ad principium* to itself as to an absolute self even in the face of God. Whether this intellect is ours in the personal sense or not, the important thing is that it is «in us», and that we can hold up that which is in us as self-possessive in its necessary

---

1. *De Unitate intellectus contra Averroistas parisienses* (ed. KEELER), Rome 1936, pp.69-70.

eternity. The eternity of the world and of the human intellect is thus an emancipation from all contingency, an exaltation of the self in the uncreated super-self at the expense of God's freedom and of His concern for us. This emancipation from contingency is thus at the same time an emancipation from the absolutely necessary being that is God. Man cannot raise himself above himself, by himself, without diminishing the divinity itself.

Averroism not only emancipates the intellect and the world as a whole from God by conferring upon them absolute necessity, but it deprives God of the knowledge of singulars and of that which is left of contingency in the universe. This too is an emancipation of the world from God. Divine government does not reach the singulars, nor does it reach human actions. In our necessity, the realm of singulars and contingency is really ours. The world of man is thus complete in itself. Man is fully at home with himself. Actually, the Averroist holds that God should concern us no more than we concern Him. One is left to wonder why God should be at all. Indeed Averroism is much more radical than the Critique of Kant who still held firmly the necessity of belief in God and immortality as an indispensable condition of the practical life. The immediate implications of Averroism are so «advanced» that only the temporary authority of Aristotle and the temporal authority of the time seem to have prevented the «modern spirit» in the Middle Ages from openly eliminating God and boldly asserting the complete independence and self-sufficiency of man.

Since Averroism has been presented as the medieval form of the seeking for, and emancipation of, the self, of the exaltation of the absolute dignity of the self, how can such an effort at complete self-possession involve the denial of personal immortality? The coincidence of these two ideas is more logical than first appears. They are a typical illustration of the idea that the exaltation of the self leads ineluctably toward self-destruction, toward spiritual suicide.

Dignity means *bonitas propter se*. The intellectual creature, St. Thomas says, surpasses all other creatures both in the perfection of his nature and in the dignity of his end. The intellectual creature surpasses others by the dignity of his end because the rational creature alone by its own operation attains to the last end of the universe, namely by knowing and loving God, whereas other creatures cannot attain to the last end except by a remote participation of His likeness<sup>1</sup>. Hence the true dignity of man comes from his ability to reach this end, and the full achievement of this dignity is accomplished only in the actual attainment of this end.

The Averroistic intellect, however, is entirely self-sufficient. It is not merely incorruptible, it is necessarily eternal. Yet this very self-sufficiency is accompanied by the destruction of the individual soul's personal immortality. The exaltation of the first entails the destruction of the latter. Such an attempt is a true case of the alienation by which Feuerbach will explain away God. The one intellect is as a means of

---

1. *Contra Gentes*, III, c.111.

escape from any form of subjection to God Himself. Whether, in Averroism, the intellect is mine or not is not important. The main point is that there be freedom.

This idea will be pushed to its most logical conclusion in Marxism. So far as my person is concerned, why should not the Averroistic intellect become identified with the eternal necessity of matter, provided that it emancipates my person from God? Why not submit my own actions to necessity, why not subject myself to the indignity of irresponsibility, provided that this frees me from the divine law?

St. Thomas, in his *Opusculum*, attacks the Averroists on the two-fold score of both misinterpreting the letter of Aristotle and of abusing reason itself. The first refutation is completed by the second. For while it is conceivable that a person could innocently misinterpret the letter of Aristotle in an erroneous way and unintentionally contradict the truth, if this interpretation is shown to militate against obvious reason, it is necessarily a deliberate effort to conceal and establish a purely arbitrary interpretation under the authority of an author. The Averroists openly recognized St. Thomas and St. Albert the Great as their adversaries, since Siger in his writings pays them the unheard-of compliment in medieval writing of naming his two contemporaries explicitly: *Praecipui viri in philosophia, Albertus et Thomas*. On what grounds does he attack them? Not on the grounds of reasoning incorrectly, but on the grounds of misinterpreting Aristotle: *Isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant*<sup>1</sup>. In other words, they are accused, not of reasoning incorrectly, but of violating the authority of the letter of Aristotle, which, as interpreted by the Averroists, assumes a truth of its own, independent of rational truth or supernatural truth. *Quaerendo intentionem philosophorum in hoc, magis quam veritatem, cum philosophice procedamus*<sup>2</sup>. That this Averroistically interpreted letter of Aristotle is the norm of all truth is evident from the previously cited words of Averroes.

Thus St. Thomas, in demonstrating that the Averroists pervert the meaning of Aristotle, does not attribute to them an honest error, as he does in refuting other authors, but accuses them of deliberate and therefore arbitrary misinterpretation. After showing that the Averroistic interpretation, involving as it does the erection of the independent mind into God Himself and the denial of personal immortality, is not only against the sense of Aristotle, but also against the interpretation of other commentators as equally qualified as Averroes, such as Themistius, Theophrastus, cited by Themistius, and Avicenna and Algazel, St. Thomas concludes: *Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse gloriantur, nisi forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroie oberrare, qui non tam fuit Peripateticus quam philosophiae Peripateticae depravator*<sup>3</sup>. Throughout the *Opusculum*, Averroes is treated to: *perverse exponit*.

1. MANDONNET, *Siger de Brabant*, p.174.

2. *Ibid.*, p.145.

3. *De Unitate intellectus*, p.38.



In refuting the Averroistic interpretation by reason, St. Thomas exposes the manifest absurdities they involve. If the intellect is separated, so also is the will, and morality perishes. Reflecting, and making laws become vain, and social and civil life is destroyed<sup>1</sup>. Thus those who followed Siger's doctrines could say that if St. Peter was saved, all men were saved and there was no need for any special striving on the part of the individual. Likewise it would be impossible to learn anything from a teacher or from experience, since by the unity of the intellect one would already possess the teacher's knowledge and the separated state of the intellect would dispense with the phantasms of experience. Thus truth becomes independent both of science and experience. The separated intellect becomes God, since all knowledge is one both objectively and numerically. Likewise, since knowledge is a knowledge of species, i.e. of the means of knowing, not of things, knowledge is not truly objective, as Kant was later to announce as a great discovery<sup>2</sup>.

St. Thomas terminates his *Opusculum* by a famous challenge to the Averroists to come out in the open and refute what he has said of them. *Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis judicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audeat; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios veritatis zelatores, per quos ejus errori resistetur vel ignorantiae consulatur*<sup>3</sup>.

That the errors of the Averroists were far from smothered is evident from an attack upon them in a sermon which St. Thomas preached before the University. In it he accuses them of proposing doctrines against the faith and giving the words of Aristotle as justification, without, however, daring to openly admit the implications of the contradiction. *Inveniuntur aliqui qui student in philosophia, et dicunt aliqua quae non sunt vera secundum fidem; et cum dicitur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt quod Philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt, imo solum recitant verba Philosophi*. The authority of the letter alone must suffice, especially when a clear affirmation would have been extremely dangerous. Aristotle could not be pursued, but Siger de Brabant could. What does St. Thomas say of this tactic? *Talis est falsus propheta, sive falsus doctor, quia idem est dubitationem movere et eam non solvere quod eam concedere; quod signatur in Exod. (xxi, 33), ubi dicitur quod si aliquis foderit puteum, et aperuerit cisternam et non cooperuerit eam, veniat bos vicini sui, et cadat in cisternam, ille qui aperuerit cisternam teneatur ad eius restitutionem*. That one of the doctrines attacked was that of immortality is evident from St. Thomas' citation of it as a source of confusion in pagan philosophy which the Averroists would make coin of to oppose the limpidity of the faith. *Plus scit modo una vetula de his quae ad fidem pertinent, quam quondam omnes philosophi. . . . Sed quae vetula est hodie quae non sciat quod anima est immortalis? Multo plus potest*

1. *De Unitate intellectus*, p.57.

2. *Ibid.*, pp.70-73.

3. *Ibid.*, p.80.

*fides quam philosophia: unde si philosophia contrariatur fidei, non est acceptanda*<sup>1</sup>.

The pit opened by the Averroists who proposed the letter of Aristotle as a reason which could without further substantiation oppose faith and natural reason had not been laid open in vain. While Siger did not dare to defend openly its implications, his less cautious followers did it for him. Thus, among the statements condemned by the Papal Legate in 1276 there are the following: Theology is founded on fables; the only wise men in the world are the philosophers; Christianity is an obstacle to science; the only happiness is in this world; death is the end of all; one should not pray; fornication is not a sin.

This then is what Cassirer calls «an attempt at a rational explanation of nature . . . 'science' pure and simple»: a reason which does not dare to reason, which seeks to hide behind authority, a reason which denies the very rights of reason. This duplicity is evident since the Latin Averroists, after concluding that their doctrines are substantiated by reason, promptly assert their readiness to hold the contrary by faith, which while making the faith hold the impossible, is also to completely disown the validity of reason, something St. Thomas never did. «Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: *Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem*»<sup>2</sup>.

When faith has been supplanted by force, the successors of the Averroists will be equally willing to throw over reason for force. With reason jettisoned in the name of arbitrary authority masquerading as the freedom of reason, that is, freedom to contradict itself, there is nothing left to prevent man from serenely plunging to destruction in the name of emancipation. God and the immortality of the soul, the two most fundamental truths natural reason can demonstrate, are dismissed without regret. The philosopher is then left with the eventually hopeless task of ruling a world he did not make and delighting his soul with the nourishment of worms.

PIERRE HYACINTH CONWAY, O.P.

---

1. *Sermo III*: «Attendite a falsis prophetis . . .», *Opera omnia* (ed. FRETTE), Paris, Vivès, t.32, p.676.

2. *De Unitate intellectus*, p.79.

## Notes sur le Cogito

---

Le *Cogito*, si notoire aux personnes de bon sens et aux gens cultivés, on dit que les philosophes ne sont pas très sûrs de l'avoir bien compris. Il faut donc y réfléchir encore. Mais la matière est tellement difficile qu'il vaut mieux l'approcher *modo tentativo*, se risquer à tâtons, en esquissant et ressassant des réflexions souvent partielles, provisoires, latérales, voire impertinentes . . .

\* \* \*

Les défenseurs de la science moyenne ont poursuivi, sans grand succès, le dessein de fonder une connaissance des vérités de fait, laquelle serait infaillible sans s'appuyer sur rien d'extérieur à l'intelligence. Descartes, avec le *Cogito*, paraît y avoir merveilleusement réussi. Car, si je pense, il est d'abord absolument certain que je suis, en quelque manière nouménale ou phénoménale que l'on voudra. D'autre part, cette vérité certaine est contingente, puisqu'il n'y a pas d'impossibilité à ce que je ne sois point. Enfin, il suffit que je la prononce ou que je la conçoive en mon esprit, c'est-à-dire que mon intelligence n'ait pas à sortir de soi, pour la connaître nécessairement comme vraie.

Efforçons-nous d'entrer dans un peu plus de détail. Le *donc* du *Cogito* exprime une inférence nécessaire. Ceci ne veut pas dire que nous ayons affaire à un syllogisme. Quelle est alors la valeur de ce *donc* ? Il marque une nécessité de conséquence entre l'antécédent *je pense* et le conséquent *je suis*, en même temps que l'assertion de celui-ci en raison de l'assertion de celui-là. Pour y mieux voir, souvenons-nous que dans la proposition conditionnelle autre chose est la *validité de la conséquence*, autre chose la *vérité* de l'antécédent et du conséquent. Par exemple, en disant que si un carré était rond il aurait un diamètre, on énonce une conséquence évidente et nécessaire, c'est-à-dire que l'antécédent posé, le conséquent ne pourrait pas ne pas l'être, bien qu'ils ne puissent être vrais. Il y a donc des conditionnelles nécessaires en matière impossible, comme il y en a en matière contingente. Par suite, la vérité du conséquent demande davantage que la simple validité de la conséquence : il faut que l'antécédent se trouve vérifié, la condition remplie, ou, comme on disait autrefois, purifiée. Ainsi quand Dieu dit : « Si je décrète de sauver Israël, Israël sera sauvé », il y a conséquence nécessaire, car il est impossible que Dieu veuille efficacement un effet et que cet effet ne vienne pas à exécution. Pourtant, dire : « si je veux » n'est pas encore vouloir. La condition n'est pas remplie par le seul fait qu'elle est supposée ou représentée, et tant qu'on en reste là rien ne permet de conclure à la réalité de l'événement.



Mais c'est ici justement que se déclare la vertu singulière du *Cogito*. Comment dire: *je pense* sans penser effectivement? Comment ne pas poser, vérifier la condition dans l'instant même qu'on la suppose? La nécessité de la conséquence et la réalité de l'antécédent fusionnent dans une lumière tellement une et tellement forte que mon intelligence n'a pas à sortir de soi pour saisir que *je suis*, du même coup et avec la même certitude. «De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, il faut conclure et tenir pour certain que cette proposition *je suis, j'existe* est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit». Après le doute, et sortant naturellement de son excès même, le *Cogito* survient comme une étonnante péripétie accompagnée de reconnaissance<sup>1</sup>.

\* \* \*

Maintenant, agitions encore un petit peu la célèbre question de savoir si le *Cogito* se laisse configurer en syllogisme.

Si je pense, je suis (ou, tout ce qui pense est — ou, il est impossible de penser et de ne pas être, etc.).

Or je pense.

Donc je suis.

On voit tout de suite l'incompétence, en pareille matière, de la forme syllogistique. En effet, la conclusion d'un syllogisme s'ensuit de la confrontation d'une majeure et d'une mineure qui sont distinctes et dont aucune ne dérive de l'autre en vertu de ce syllogisme qu'elles composent. Or, dans le cas présent, la majeure exprime la nécessité de la conséquence (*si je pense, je suis*), et la mineure la réalité de l'antécédent (de fait *je pense*). On prend donc *je pense*, tour à tour, comme antécédent possible d'une conséquence nécessaire et comme donnée de fait. On ne forge pas, pour autant, un syllogisme à quatre termes, mais on dissocie manifestement les deux choses que l'intention du *Cogito* est de mutuellement et consubstantiellement impliquer: l'évidence immédiate de la nécessité de conséquence et la conscience de l'acte de penser. Deux inférences s'extraposent alors: l'inférence abstraite signifiée dans la seule majeure, et l'inférence du fait: *je suis*, par la mineure assumée. Avec une maladresse désastreuse, le syllogisme rompt le charme. Il coupe en deux, *vi formae*, la saisie vivante, simple, directe, dense. Il sépare une science de simple intelligence portant abstractivement sur l'évidence immédiate de la nécessité de conséquence, et une science de vision portant intuitivement sur le fait: *je pense, je suis*. La forme syllogistique décomprime, elle évente le *Cogito*. Décidément, elle ne peut pas lui convenir.

\* \* \*

Que deviendrait le *Cogito* s'il était possible que, pensant, je ne fusse point? Pourrait-il se maintenir sans le soutien de la nécessité de conséquence que nous venons de marquer d'un gros trait et que Descartes, d'ailleurs, n'omet pas d'indiquer? «Non certes; j'étais sans doute si je me

1. Cf. ARISTOTE, *Poétique*, ch.10.

suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose». Au fond, n'est-ce pas sur cet imperceptible *si* que le malin génie vient trébucher? «Il n'y a donc point de doute que je suis s'il me trompe». Il est vrai que cette nécessité de conséquence est tellement évidente qu'on n'est pas obligé de la présenter dans tout son jour. On peut la retenir dans le clair-obscur d'un arrière-plan. Ou plutôt, pour en user — ce qui est indispensable — sans en faire ostentation — ce qui pourrait être embarrassant — elle est interpolée, incorporée dans le mouvement personnel et concret de l'esprit, de façon qu'à la fin, on n'a plus qu'à prononcer l'enthymème: «Je pense, donc je suis».

Cependant, est-il bien juste de souligner emphatiquement le rôle de cette nécessité de conséquence, qui est affaire de logique abstraite, alors que le *Cogito* est avant tout une expérience spirituelle? Sans doute, mais le *Cogito* ne serait pas une découverte si nouvelle et il n'aurait pas tant de suites dans la philosophie, s'il était une expérience spirituelle quelconque. Il veut être une expérience sapientiale, et pour cela il ne peut pas simplement s'en tenir à la rencontre, donnée dans la conscience, de la pensée et de l'existence. Il entend révéler un certain ordre entre elles, le rapport d'un principe, d'une condition primordiale à ce qui en dépend. Le *je pense* impliqué, instauré dans le *Cogito*, pour répondre à l'intention dont celui-ci est animé, est donc indivisiblement un acte posé et un principe premier. Un tel *je pense* est-il possible? Telle est la question véritable et, si l'on ose dire, sur-transcendantale, que soulève l'inimitié du *Cogito* et du syllogisme.

\* \* \*

Nous pouvons appréhender un acte quelconque ou bien dans le sujet qui l'éprouve, qui le vit, actuellement et concrètement, en exercice — ou bien selon ce qu'il est de soi, dans sa nature intelligible. Ainsi, tantôt on perçoit l'existence comme donnée, comme exercée dans et par ce qui existe. Tantôt on l'appréhende selon son essence d'existence: l'actualité intime au point que, sans elle, rien n'est du sujet dont elle est le prédicat — et ultime, au point qu'il n'y a plus de prédicat dont elle puisse être le sujet. De même pour la pensée: je puis m'y attacher comme à un acte concret, exercé, vécu que je pose et dont j'ai l'expérience intérieure. Mais je puis aussi la considérer en soi et selon sa propre nature intelligible.

Ces deux modes d'appréhension peuvent très bien porter sur la même matière, le même objet, le même acte, et ils ne s'excluent pas non plus formellement; au contraire il arrive souvent qu'ils concourent. Ils diffèrent cependant, et il est impossible de les confondre. Car il est impossible de considérer en même temps et sous le même rapport la même chose comme donnée en exercice et en faisant abstraction de cet exercice. Ni Platon, ni les défenseurs de la science moyenne, ni Hegel et bien d'autres, qui l'ont tenté dans des intentions, des perspectives et de façons si diverses, ne sont parvenus à surmonter ou à fondre cette contradiction dans une unité satisfaisante.

Pour être représentée *secundum se*, une nature intelligible doit se présenter en situation purement objective, ce qui veut dire dans une condition telle que l'on y fait abstraction de tout ce que l'objet ne comporte pas *de soi*. Or, à l'exception de Dieu, il n'implique de soi aucune existence, ni au dehors, ni au dedans de l'esprit. Faut-il rappeler ici que faire abstraction n'est pas exclure, mais simplement ne pas considérer ? C'est pourquoi la connaissance dont on dit qu'elle est contenue *dans les limites de l'intelligence* ne se définit pas par la présence de fait, dans l'esprit, de l'objet accompagné, de fait, de l'acte de connaître, mais rigoureusement par ceci que l'acte de connaître s'en tient dans l'objet à ce que l'objet comporte de soi. L'objet appréhendé de cette manière absolument objective est connu selon un mode plus simple, plus limpide, plus immatériel. Il s'offre à la pénétration analytique qui peut y découvrir l'ordre, la connexion qu'il fonde et qu'il soutient avec d'autres choses. Au contraire, la perception d'un acte exercé comme tel, est par nature, complexe, synthétique, concrète. Conjointe à l'existential, mais au prix d'une immatérialité ternie, elle ne peut, laissée à elle-même, surmonter la confusion ni démêler un ordre.

Il s'ensuit que rien ne peut être représenté formellement et expressément comme principe s'il n'est représenté en situation absolument objective. Car, pour connaître un principe comme tel, ce n'est pas assez de le percevoir concrètement associé à quelque autre chose : il faut le voir distinctement et comparativement selon sa connexion, son ordre à ce dont il est le principe.

\* \* \*

Ici, on peut noter une petite observation au sujet de la connaissance expérimentale. La connaissance expérimentale a ceci de propre, et par là elle diffère de la connaissance intuitive qui n'exige pas cette condition, que la présence entitative et en acte exercé de l'objet y est le principe de l'acte de connaître. Cependant, autre chose est que le principe, réellement présent, exerce sa fonction de principe, autre chose qu'il soit formellement repéré comme principe. Il ne l'est pas dans la connaissance sensible extérieure. Mais quand la connaissance expérimentale se rencontre dans un sujet doué d'intelligence, c'est-à-dire capable de se saisir absolument de l'objet, alors, précisément parce qu'elle est investie, éclairée, aiguisée par la connaissance de mode quidditatif, l'expérience s'élève à la reconnaissance objective de son principe comme principe. C'est pourquoi l'expérience mystique, par exemple, doit elle-même se régler ou sur la vision béatifique, ou sur la foi et la théologie.

\* \* \*

Il n'y a rien de plus éloigné de la connaissance expérimentale que la représentation d'une nécessité de conséquence. Celle-ci n'est fondée ni sur la vérité de fait ni même sur la possibilité de l'antécédent. L'évidence de cet énoncé : *si le soleil luit, il fait jour*, brille encore à minuit. La nécessité de conséquence est fondée sur l'essence, sur la nature de la conséquence, c'est-à-dire qu'elle relève d'une connaissance purement et simplement



abstractive, où les objets sont considérés indépendamment de toute existence et dans la ligne de ce que leurs essences exigent de soi. Aussi, la seule nécessité de conséquence ne permet-elle pas de déduire une vérité de fait : il faut, nous l'avons rappelé, que la condition soit remplie. Cependant la représentation d'une nécessité de conséquence est indispensable toutes les fois que nous voulons voir une vérité, même de fait, dériver rigoureusement de son principe. Tellement que, sans la nécessité de conséquence, la notion même de principe s'évanouit. Il s'ensuit que pour connaître une vérité de fait en tant qu'elle dérive nécessairement de son principe, il faut deux représentations différentes de celui-ci : l'une abstraactive, analytique, qui seule peut révéler la nécessité de la conséquence et son fondement dans la nature de l'antécédent; l'autre, portant sur l'exercice de fait du principe, sur l'antécédent comme actuellement donné.

Ainsi, pour m'assurer sur ma pensée de mon existence, je dois m'appuyer sur ma conscience comme expérience, sur mon *je pense* en acte exercé. Ce n'est pas assez que je l'appréhende objectivement, car à ne le considérer qu'en soi, il n'est pas impossible et je puis moi-même concevoir qu'il n'existe pas plus que Jupiter. Toutefois si cette appréhension absolue, purement objective de ma pensée ne suffit pas, elle est nécessairement prérequis. En effet, conscient que je pense, comment serais-je infailliblement certain que je suis *parce que* je pense, si je ne vois d'abord clairement l'impossibilité de ces deux choses : penser et ne pas être et, par suite, la nécessité de cette conséquence : *si je pense, je suis*? Il en va ici comme pour la science divine des vérités contingentes. La science de vision, connaissance infaillible de l'événement, se fonde sur le décret actuel de la volonté divine, pris en acte exercé. Mais cette science certaine du fait présuppose néanmoins la connaissance de l'ordre, de la connexion nécessaire, de la nécessité de conséquence entre le décret et le fait contingent. Il faut donc que Dieu veuille effectivement pour savoir infailliblement que le fait se produira. Mais il lui faut d'abord savoir qu'il est impossible que ce qu'il veut effectivement n'arrive pas infailliblement. Or cet ordre, cette connexion nécessaire ne dépend pas du décret au titre de son exercice, mais au titre de son essence et de sa perfection. Elle est analytique; elle relève de la science de simple intelligence : «Non est qui *possit* resistere voluntati tuæ, si decreveris salvare Israël»<sup>1</sup>. Que Dieu ne voie pas cela d'abord, sera-t-il sûr, quand il veut, que ce qu'il veut arrivera ?

Le syllogisme, quand on l'applique au *Cogito*, distingue ouvertement entre la conscience subjective et l'appréhension objective de la pensée, et, pour l'inférence du fait *je suis*, il subordonne la première à la seconde. A cette inférence il n'ôte rien de sa vigueur. Mais, dans sa majeure, il étale, et comme un principe dominant, une nécessité de conséquence analytique, universelle, détachée, objective, valable en soi et de soi, dont la vérité n'est pas fondée sur le fait subjectif et concret qu'on la pense.

La distinction joue ici, que saint Thomas rappelle souvent : «Intellectus meus quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem

1. *Est.*, XIII, 9.

actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale»<sup>1</sup>.

\* \* \*

En effet, bien avant Descartes, l'averroïsme s'embarassait sur le même obstacle que l'idéalisme postérieur au *Cogito* tentera de forcer. En séparant l'intellect universel de l'homme singulier, Averroès ne pouvait plus expliquer comment celui-ci peut encore dire *je pense*, ce qu'il faut pourtant qu'il fasse, ne serait-ce que pour philosopher sur l'intellect universel. Descartes lui-même ne paraît pas encore beaucoup ressentir l'antinomie, incluse dans le *Cogito*, entre le *je pense* principe, le *je pense* absolu, et le *je pense*, fait empirique et concret. Il la résout hardiment, comme Diogène, en marchant: la nécessité de conséquence étant fondue dans le mouvement de l'esprit, ce qui permet à la fois d'en user et de s'en distraire. Autrement dit, la question de la coïncidence d'une donnée qui est empirique, et d'un principe, qui ne peut pas l'être, est elle-même tranchée empiriquement, sous le couvert d'une certitude immédiate et subjective. Dès Spinoza, la nécessité de conséquence, la pensée comme principe révèlent des exigences qui ne cesseront plus de travailler la philosophie. Car, c'est bien à la pensée comme principe que s'attache Spinoza, et voyant qu'il faut alors la mettre dans la situation que ce titre réclame, il brise la subjectivité empirique et fait de la pensée l'attribut objectif d'un objet absolu. Comment, pourtant, s'en tenir à une solution telle, puisque tout objet a pour condition de sa représentation un *je pense* actuel et subjectif? Leibniz réintègre le sujet dans ses prérogatives. Mais le sujet que Leibniz conçoit est, indivisiblement, sujet réel ou ontologique, sujet connaissant ou épistémologique et sujet logique. De sorte que, si, d'une part, toute la réalité de l'être se confond, s'identifie radicalement avec la spontanéité du connaissant, d'autre part et inversement, cette spontanéité subjective s'exerce en suivant, par manière d'automate, une ligne ontologique et logique qu'elle ne détermine pas: la ligne que définit la maxime *praedicatum inest subjecto*, le principe de raison suffisante. Ce n'est qu'avec Kant que se dégage enfin la notion de sujet transcendantal, c'est-à-dire d'un sujet qui doit être: a) principe, condition originaire de toute détermination objective (ce qu'il n'était pas encore chez Leibniz); b) sans être empirique (ce qu'il était encore chez Descartes) parce qu'alors il ne serait pas un principe; c) et sans être un objet, une substance (ce qu'il était encore pour Spinoza) parce qu'il dépendrait ainsi de quelque *je pense* antérieur.

Un tel sujet, un tel *je pense* est-il pensable? Puisque l'on ne connaît scientifiquement une chose que si on la connaît par ses principes, et puisque le principe premier de toute détermination objective est le *je pense*, tout savoir d'un objet doit s'achever dans le savoir du savoir, c'est-à-dire dans la réflexion, dans la philosophie transcendantes. Pourtant, il ne suffit pas pour constituer celle-ci que le *je pense* originaire en soit le principe. Il faut qu'elle le reconnaisse pour le premier principe. Et derechef, qu'elle

1. *De Unitate intellectus contra Averroistas parisienses* (ed. KEELER), Rome 1936, p.72.

le représente en phase objective, *secundum se*. Il s'ensuit que la philosophie transcendante contredit par ce qu'elle est, ce qu'elle a été instituée pour établir, à savoir que le *je pense* est le principe originaire de toute représentation d'un objet. Ni Fichte, qui part d'un moi conscient, ni Schelling qui remonte jusqu'à un moi ingénu, lequel n'est pas encore un objet pour lui-même, ne résolvent la question. Il ne s'agit pas ici de savoir si le moi est tel ou tel, mais si une philosophie nous déclarant *ce qu'est* ce moi est possible. S'il est principe de l'objet comme tel, comment sera-t-il un objet? Et s'il n'est pas un objet comment y aura-t-il une philosophie transcendante? Il reste une voie. Hegel la suit: faire de cette contradiction, la solution.

En vérité, l'anatomie de la philosophie transcendante rappelle beaucoup celle de la science moyenne. Bien sûr, elles s'occupent de principes très différents: la science moyenne, de l'acte de la volonté divine, la philosophie transcendante, de l'acte de la pensée pensante. Mais cette différence nettement marquée, elles ont des traits fondamentaux communs qu'on souhaiterait que les philosophes se décident enfin à examiner. Par exemple, science moyenne et philosophie transcendante prétendent assurer une connaissance certaine de vérités synthétiques *manendo intra limites intellectus*. Et comme il est impossible de demeurer à l'intérieur de l'entendement, si le principe originaire de la vérité synthétique n'est expressément représenté en lui-même, philosophie transcendante et science moyenne l'exposent en phase objective: l'une ne peut pas plus composer son objet sans y mettre le décret de la volonté divine que l'autre sans y mettre le *je pense*.

\* \* \*

Cette objectivation inévitable, cet appel patent, désespéré et contradictoire à la puissance, à l'absolu de la condition objective, sont tangibles dans le fait que la déduction transcendante doit, de son propre aveu, se rattacher, en fin de compte, à des propositions analytiques. Or, une proposition analytique est vraie de soi, c'est-à-dire en vertu des seules exigences objectives, quidditatives, des termes qui la composent. Un des principes de base de la philosophie transcendante est la proposition que voici: «le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations». Remarquons bien, d'ailleurs, que cette proposition est trop large pour définir le *je pense* en tant que principe originaire de tout le savoir. Elle embrasse, en général, toute conscience, empirique ou pure: entre lesquelles il y a cette différence que dans la conscience empirique le *je pense* accompagne simplement les objets, tandis que dans la conscience pure il les accompagne en ayant conscience de son identité et de sa fonction de principe à leur égard. Mais il faut bien que la proposition dont nous parlons se vérifie aussi, et même d'une façon plus particulière, au niveau de la conscience ou de l'aperception pures. Le *je pense* serait-il le principe originaire de toute détermination objective et se connaîtrait-il comme tel, si l'objet pouvait se séparer de lui? La proposition est donc une des assises premières de tout l'édifice de la raison. Et elle ne peut l'être qu'en étant analytique. Si



elle ne l'était pas, ou bien elle serait contingente, ce qui entraînerait la ruine de la philosophie transcendantale; ou bien, sa nécessité dépendrait, elle aussi, du *je pense*, à quoi, sans elle, il est pourtant impossible de remonter comme à un principe nécessaire.

Mettre en doute cette proposition revient à se demander quelle connexion il y a de l'objet pensé à l'acte de la pensée qui le pense: est-ce vraiment une connexion analytique et par soi ou bien une connexion synthétique et par accident? Berkeley s'était appliqué déjà à en établir le caractère analytique. On se souvient de cet argument qui doit prouver l'inexistence des choses en dehors de l'esprit:

Mais, dites-vous, rien n'est certainement plus facile pour moi que d'imaginer des arbres dans un parc, par exemple, ou des livres dans une salle de travail et personne pour les percevoir. Je réponds que vous le pouvez et qu'il n'y a à le faire aucune difficulté. Qu'y a-t-il là de plus, je vous le demande, que de former dans votre intelligence certaines idées que vous appelez *livres*, *arbres* et d'omettre au même moment l'idée d'une personne qui les perçoive? Mais ne les percevez-vous pas vous-même, ne les pensez-vous pas vous-même pendant tout ce temps? Cette remarque ne sert en rien votre dessein: elle montre seulement que vous avez le pouvoir d'imaginer, ou de former des idées dans votre intelligence: elle ne montre pas que vous puissiez admettre la possibilité pour les objets de pensée d'exister hors de l'intelligence. Pour l'établir il faudrait que vous les pensiez comme existant sans qu'ils soient représentés, ni pensés, ce qui est une contradiction manifeste<sup>1</sup>.

Il est vrai que de la présente argumentation on peut inférer, au plus, qu'il est impossible, non pas que des objets existent, mais que je me les représente qui existent hors de l'esprit. Et ceci n'a pas échappé à Kant, comme le montrent les mots «pour moi» dans le passage que nous allons transcrire. Mais cela mis à part, et pour ce qui est du lien nécessaire de l'objet au *je pense*, le raisonnement de Kant procède du même fonds que celui de Berkeley:

Le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations; car autrement serait représenté en moi quelque chose qui ne pourrait pas du tout être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou que, du moins, elle ne serait rien pour moi<sup>2</sup>.

Par une coïncidence vraiment insigne, on retrouve encore la même veine dans l'objection fondamentale de Suarez contre la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Et en effet, il y a de l'analogie entre la connexion de l'essence et de l'existence dans la créature et la connexion du *je pense* et de l'objet dans notre connaissance. Voici comment Suarez expose l'idée générale de sa propre sentence:

Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturae, cum proportionem comparatas, non distingui realiter, aut ex natura rei, tanquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione... Haec opinio tertia sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem. Et sic affirmat haec sententia, existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia abstracte et praecise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tanquam non ens ab ente. Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram. Eiusque fundamentum breviter est,

1. BERKELEY, *Principes de la Connaissance humaine*, 1ère partie, n.23, dans *Oeuvres choisies*, trad. A. LEROY, Paris 1944.

2. KANT, *Critique de la raison pure*, §16, trad. TREMESAYGUES et PACAUD (éd. SERRUS), p.110.

quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliquid distinctum ab ipsa, quia hoc ipso quod distinguitur unum ab alio tanquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece<sup>1</sup>.

Sans l'existence l'essence n'est rien. Or si elle est distincte de l'existence, elle est sans l'existence. Donc si elle est distincte de l'existence, elle n'est rien. La majeure de ce raisonnement est incontestable, car c'est la fonction propre de l'existence de susciter une chose, hors de ses causes et hors du néant, dans la réalité actuelle de l'être. Et comme une chose ne peut être actuellement hors de ses causes et hors du néant que si elle est intrinsèquement et formellement en soi, que si elle est elle-même en acte et, en acte, elle-même, il faut bien aussi que la mineure soit vraie: comment serait-on formellement et actuellement en soi, par un acte distinct de soi? Bref, ou bien l'essence n'est rien, ou bien elle n'est pas réellement distincte de l'existence. Pour justifier une distinction réelle entre l'essence réelle et l'existence, il faudrait montrer que l'essence existe puisqu'elle est réelle, mais en supposant qu'elle n'existe pas, puisqu'elle est réellement distincte de l'existence: ce qui est une contradiction manifeste.

Ainsi, de même que l'essence, séparée de l'existence, n'est rien en soi, de même l'objet, séparé du *je pense*, n'est rien pour moi. Car c'est l'existence qui fait être actuellement en soi, et c'est le *je pense* qui fait être actuellement pour moi. De façon que l'impossibilité de la séparation se transcrit avec rigueur dans ces deux propositions analytiques: *l'essence existante existe; l'objet que je pense, je le pense*.

\* \* \*

Il n'est pas question de contester ni la certitude ni l'évidence analytique des propositions de ce genre. Il faut reconnaître, au contraire, l'immensité de leur empire, lequel s'étend indifféremment à toute connexion par soi ou par accident, à toute matière nécessaire ou contingente. Par exemple, s'il est analytique qu'une porte soit une porte, il l'est aussi qu'une porte ouverte soit ouverte. Toutes les fois que l'on prend un sujet en tant qu'il est composé avec un prédicat et quelle que soit la connexion qu'ils soutiennent entre eux, il est impossible que ce prédicat n'appartienne point à ce sujet, parce qu'il est impossible d'affirmer le même du même et de le nier en même temps. C'est là le fondement de l'interprétation (et de la subversion) leibnizienne de la maxime classique: *praedicatum inest subjecto*. C'est de là que cette interprétation et, avec elle, le principe de raison suffisante tiennent leur apparence. Il n'est pas contradictoire, absolument parlant, il n'est pas impossible que César ne franchisse pas le Rubicon. Il est donc contingent, il est synthétique qu'il le fasse. Il est certain pourtant qu'il le fera, parce que ce prédicat est analytiquement compris dans la notion complète et concrète de ce sujet. Mais pourquoi ce sujet exige-t-il d'être composé avec ce prédicat? C'est qu'il ne serait plus le même, mais un autre, s'il en était privé. Le sujet individuel est donc, en tant que sujet, et en tant que sujet identique à lui-même, le prin-

1. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Genève 1614, disp.31, sec.1, nn.12, 13.



cipe originaire de tout prédicat qui se rencontre en lui. En effet, il faut bien remonter jusqu'à cette identité si l'on veut faire du sujet la raison du prédicat. Car le sujet, en tant que sujet, n'est le principe immédiat que d'une prédication d'identité. La raison en est que l'identité n'a cours que là où il n'y a pas de distinction entre puissance et acte. Or le sujet individuel n'est et ne peut être l'acte de rien d'autre, d'aucune puissance à lui sous-jacente. C'est donc seulement en fonction de son identité avec lui-même que le sujet sera tenu pour le principe de tous les prédicats qui lui appartiennent: ce César franchit le Rubicon parce que ce César est ce César. Kant, dans la *Déduction transcendantale*, transposera cette dialectique dans l'ordre des rapports du sujet connaissant et de l'objet connu. Il dira que c'est en tant qu'il connaît sa propre identité que le *je pense* est le principe de toute détermination objective. Mais notons aussi le secours, le soulagement, l'élargissement merveilleux qu'une telle philosophie apporte à la science moyenne, dont les défenseurs avaient vainement peiné pour établir comment Dieu pouvait bien voir dans la créature en tant que sujet de l'acte libre, le principe originaire de cet acte.

Or, est-il vrai que ce sujet ne serait pas identique à lui-même si l'un quelconque de ses prédicats était changé? Que l'Ulysse qui ne ferait pas ce voyage serait un autre Ulysse? Assurément, qu'il le fasse et qu'il ne le fasse pas, cela compose une autre réalité. Mais cela suppose-t-il un autre sujet? On ne peut le soutenir que par une pétition de principe et qui implique, au fond, la négation, dans le sujet, de la potentialité. Car on admet alors qu'il n'est tel que pour autant qu'il est actuellement composé avec tous ses prédicats. C'est-à-dire qu'avant l'analyse et pour la fonder on se donne la synthèse. Le prédicat que l'on a préalablement mis du côté du sujet, il devient nécessaire qu'on l'affirme de ce sujet, mais en tant qu'il est composé avec lui et pas davantage: Socrate assis est assis. En ce sens, il y a du nécessaire jusque dans le contingent. Mais cela n'implique nullement que Socrate réclame *de soi* ce prédicat. Est-ce à dire que le prédicat se joue seulement autour du sujet? On le dira si l'on ignore la puissance, et jusqu'où, en fait de profondeur, elle peut être immutée, éveillée par l'acte.

\* \* \*

Pour en revenir en particulier à nos deux propositions: il est nécessaire que l'essence existante existe, et que l'objet que je pense, je le pense. Mais est-il nécessaire que l'essence existe et que l'objet, je le pense? Comment se fait-il que Kant, qui a si irréductiblement catalogué les jugements synthétiques, n'ait pas vu que cette dernière proposition en était un? C'est qu'il y a ici une apparence très trompeuse. Dans d'autres propositions synthétiques il est manifeste que le sujet demeure, alors même qu'il est séparé du prédicat. Ici c'est impossible. Il est impossible que l'essence soit donnée en soi sans l'existence, ou que l'objet soit pour moi sans le *je pense*. Cependant, l'impossibilité d'une telle séparation ne suffit aucunement à fonder une prédication analytique. Dans le moment où elle existe, il reste encore à savoir si c'est *de soi* que l'essence revendique l'exis-



tence. Dans le moment même où il est objet pour moi, est-ce *de soi* que l'objet demande à être accompagné du *je pense*? Est-ce là une note qui soit inscrite dans sa nature? Et ne puis-je moi-même faire abstraction de ma pensée qui le pense, pour m'en tenir à ce qui le constitue *secundum se*<sup>1</sup>?

Ainsi, dans les textes cités plus haut, ni Suarez, ni Berkeley, ni Kant ne prouvent qu'il y ait une liaison analytique entre les termes en question. Ils prennent une concomitance inséparable pour une connexion intrinsèque, le fait pour le droit. De telle sorte que la proposition que l'idéalisme, en général, et la philosophie transcendantale, en particulier, supposent à leur base et qu'ils doivent tenir pour analytique, en vérité ne l'est aucunement et que la preuve qu'ils en avancent est manifestement invalide.

\* \* \*

Il y a cependant un certain *être* qui est lié au *je pense* intrinsèquement, *per se* et non *per accidens*. C'est l'*ens ut verum*, l'être en tant qu'il signifie la vérité de l'affirmation et de la négation. Et son *contraire*, le non-être, en tant qu'il en signifie la fausseté. On sait qu'après l'avoir défini, Aristote le met en marge de la considération principale de la métaphysique, parce qu'il relève de la science de l'âme et parce qu'il n'ajoute rien aux déterminations constitutives de l'être réel. Par ce second caractère, il ressemble à l'être par accident, si proche du non-être. La concordance antithétique d'Aristote et de Kant est bien claire sur ce point. D'une part, celui-ci parle de «la représentation simple, par elle-même tout à fait vide de contenu: *Moi*, dont on ne peut pas même dire qu'elle soit un *concept* et qui n'est qu'une simple conscience accompagnant tous les concepts. Par ce *moi*, par cet *il* ou par cette chose qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = X, et ce n'est que par les pensées qui sont ses prédicats que nous connaissons ce sujet, dont nous ne pouvons jamais avoir séparément le moindre concept»<sup>2</sup>. Et d'autre part, n'est-ce pas précisément cet *ens ut verum* qui fait l'objet principal de la considération de la *Critique de la raison pure*? Et n'est-ce pas à juste titre et conformément à la démarcation d'Aristote, que cette *Critique* s'érige en dehors de la métaphysique, de l'être, et contre eux? Mais ceci engage dans de nouvelles et difficiles digressions.

JACQUES DE MONLÉON.

---

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus* (éd. de Solesmes), t.1, pp.448 ss.  
2. *Critique de la raison pure* (éd. cit.), p.281.

## L'activité affective selon Jean de Saint-Thomas

---

L'étude de l'intelligence, en philosophie de la nature, est forcément sommaire: comme l'écrit saint Thomas dans le *De Sensu et Sensato*<sup>1</sup>, un traité *De Intellectu et Intelligibili* appartiendrait à la métaphysique; ce traité serait, par rapport au traité général de métaphysique, ce qu'est le *De Sensu et Sensato* par rapport au *De Anima*. Mais ce traité n'existe pas dans la métaphysique d'Aristote, telle qu'elle nous est parvenue: ou bien il a été perdu, ou c'est peut-être la mort qui a empêché Aristote de rédiger cette partie de sa métaphysique<sup>2</sup>.

De même, une étude intégrale de l'activité affective ressortit à la métaphysique, puisqu'elle doit englober non seulement l'activité appétitive des êtres mobiles, mais aussi l'acte volontaire des substances séparées et de Dieu lui-même.

Mais le problème de l'activité affective a toujours été beaucoup moins étudié que la connaissance. C'est ainsi, par exemple, que l'on suscite presque toujours un certain étonnement, quand on affirme que la spiration ne se rencontre pas uniquement dans la sainte Trinité. Il ne sera donc pas inutile de présenter ici, sous l'égide de Jean de Saint-Thomas, une analyse, non seulement psychologique mais métaphysique, de l'amour ou de la tendance affective. Nous voudrions que cette étude contribue à faire mieux comprendre un vaste domaine de la psychologie sensitive et intellectuelle; et, ce qui est beaucoup plus important encore, qu'elle nous livre les notions philosophiques les plus utiles à l'étude théologique de l'origine spirative de l'Esprit-Saint.

La seule tendance qui nous intéresse ici est la tendance élicite, qui est conséquente à la connaissance. Cette tendance élicite trouve sa réalisation dans l'acte de l'appétit sensitif et dans l'acte de la volonté. Toutefois, nous étudierons principalement, ici, l'acte de la volonté, qui a été l'objet, par suite des processions trinitaires, d'une étude plus approfondie.

---

1. «Praeter librum de Anima Aristoteles non fecit librum de intellectu et intelligibili: vel si fecisset, non pertineret ad scientiam Naturalem, sed magis ad Metaphysicum, cujus est considerare de substantiis separatis».—*De Sensu et Sensato*, lect.1 (ed. PIROTTA), n.4.

2. «Utrum contingat intellectum nostrum non separatum a magnitudine, idest a corpore, intelligere aliquid separatorum idest aliquam substantiam separatam... Haec quaestio pertinet ad Metaphysicum: non tamen invenitur ab Aristotele soluta, quia complementum illius scientiae nondum ad nos pervenit, vel quia nondum est totus liber translatus, vel quia forte praeoccupatus morte non complevit».—*In III de Anima*, lect.12 (ed. PIROTTA), n.785.

Nous n'entrerons pas dans les multiples actes de la volonté: cette seule étude exigerait tout un volume. Nous nous bornerons à considérer, parmi les multiples tendances de la volonté, l'acte le plus simple, et en même temps le plus fondamental puisqu'il est le premier principe et la racine commune de tous les autres: l'acte d'amour<sup>1</sup>. Et parce que l'amour de concupiscence — qui implique potentialité dans son sujet — ne réalise que *secundum quid* la notion d'amour et d'activité immanente, nous l'excluons aussi de notre étude. Nous restreindrons donc notre sujet à l'amour le plus pur: l'amour d'amitié ou de bienveillance<sup>2</sup>.

Qu'est-ce donc que l'amour? L'amour est une inclination de la faculté appétitive en présence d'un bien connu. Inclination caractérisée, difficile à définir, mais dont chacun peut saisir le caractère propre en sondant son expérience et en scrutant ses propres impressions: inclination *sui generis*, qui crée entre l'aimant et l'aimé cette union intime, d'ordre affectif, par laquelle l'aimant est entraîné, comme par un poids, vers l'objet ou la personne aimée. L'amour incline et entraîne l'âme vers son objet aussi réellement que le poids matériel entraîne le corps vers la terre: «Mon poids à moi, disait saint Augustin, c'est mon amour. Partout où je vais, c'est lui qui m'entraîne»<sup>3</sup>.

Le propre de la volonté et de tout appétit élicite est donc de *tendre consciemment* vers les choses. C'est cette tendance consciente de tout appétit élicite que nous appellerons désormais *activité affective*: *activité*, parce qu'elle est un acte second, opératif et vital; *affective*, pour la distinguer de l'activité assimilatrice et centripète qui est le propre de toute faculté de connaissance.

Mais de même que l'intellect créé ne peut connaître que s'il est intrinsèquement enrichi par la similitude de l'objet à connaître, ainsi — pour des raisons que nous déterminerons bientôt — la volonté créée ne peut tendre vers un bien déterminé que dans la mesure où elle possède en elle un principe intrinsèque qui l'incline vers ce bien particulier. Toute inclination actuelle créée implique donc, comme condition essentiellement requise, un complément intrinsèque de la faculté de tendance.

Voilà pourquoi nous étudierons, d'abord, les éléments qui conditionnent l'activité affective. Il nous sera plus facile alors de déterminer le constitutif même de l'activité affective.

1. «Quum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire et hujusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur».—S. THOMAS, *Contra Gentes*, IV, c.19. Cf. *Ia IIae*, q.27, a.4.

2. Nous suivons ici l'exemple du R. P. LAURENT, S. SP., dans son étude sur la nature de l'action immanente: «Agitur primo et per se de amore *amicitiae*: amor enim *concupiscentiae* non est actus perfecti nisi radicaliter (cf In III Sent., d.31, q.2, a.1, sol.2). De hoc duplici amore, cf I-II, 26, 4 (amor *amicitiae* est amor simpliciter, amor *concupiscentiae* est amor *secundum quid*); ibid, q.27, a.3 (amor *concupiscentiae* dicitur existentem in potentia in quantum hujusmodi).—*Divus Thomas*, t.15, 1938, p.245, n.59.

3. «Ponderibus suis aguntur omnia...» «Pondus meum, amor meus, eo feror quocumque feror».—S. AUGUSTIN, *Confessions*, XIII, c.9. Cf. *De Civitate Dei*, XI, c.28: «Ita corpus pondere, sicut anima amore fertur, quocumque fertur».



## A. LES CONDITIONS DE L'ACTIVITÉ AFFECTIVE

La faculté de tendance, comme la faculté de connaissance, ne peut s'épanouir en acte que si elle possède par identité, ou du moins par information, un principe intrinsèque qui la proportionne à son objet. Mais nous n'aurons bien fait voir en quoi consiste ce principe interne ou ce parachèvement de la faculté, que si nous parvenons à montrer: 1) sa nécessité et, partant, son existence, 2) sa nature, 3) son origine, et 4) enfin, les caractères propres qui le distinguent de la *species*, c'est-à-dire du principe qui conditionne la connaissance.

## I. NÉCESSITÉ DE CE PRINCIPE INTERNE QUI PARACHÈVE LA FACULTÉ

La faculté et l'objet ne suffisent-ils pas, par eux seuls, à rendre compte de l'acte de tendance? Pourquoi introduire dans cette opération — ne serait-ce qu'à titre de condition — une tierce réalité, distincte de la faculté et distincte de l'objet?

Pour établir la nécessité et, partant, l'existence de ce principe, dont le rôle est de proportionner la faculté à son objet, et de rendre ainsi la faculté apte à éliciter son acte, Jean de Saint-Thomas invoque un double argument: un argument indirect ou *ab absurdo*, et un argument direct ou positif.

## 1. Argument indirect

Si une faculté de tendance, qui est ordonnée au bien en général, ne recevait pas un complément intrinsèque qui la détermine et l'oriente vers tel bien particulier, cette faculté conserverait son inclination naturelle pour le bien général, mais jamais elle n'éliciterait un acte déterminé de tendance élicite. Un exemple de Jean de Saint-Thomas, basé sur une physique périmée, nous fera cependant saisir le fondement de cette assertion. Si un corps quelconque, considéré dans tous ses principes intrinsèques, était indifférent à son lieu, au point de pouvoir naturellement occuper aussi bien les sommets que le centre de la terre, il resterait immuablement fixé au lieu où les circonstances extrinsèques l'auraient situé. Jamais il ne tendrait vers les hauteurs ou vers les profondeurs, à moins que l'on ne dépose en lui une inclination déterminée qui l'oriente déterminément ou vers les hauteurs ou vers les profondeurs: conférons à ce corps la légèreté, et il se précipitera vers les sommets; imprimons-lui la gravité, et il s'abattra sur la terre. Ainsi en est-il de toute faculté de tendance qui n'est pas identique à l'objet de sa tendance: sans l'intervention d'un enrichissement interne qui l'oriente, toute faculté de tendance serait à jamais fixée dans une tendance générale qui ne trouverait jamais son actualisation concrète; par rapport à tous les objets concrets et déterminés, les seuls vers lesquels elle peut exercer sa tendance actuelle, elle serait indifférente et indéterminée, semblable à ce corps sans lieu, dont nous venons de parler<sup>1</sup>.

1. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus* (ed. VIVÈS), t.4, p.146a.

2. *Argument direct et positif*

Ce même argument, nous pouvons encore le présenter, à la suite de Jean de Saint-Thomas, de façon directe et positive, en prenant pour base, soit la nature de la tendance, soit le rapport de convenance exigé par la faculté.

a) *Argument basé sur la nature de la tendance.*—L'acte de tendance est une inclination ou un poids qui entraîne la faculté vers l'objet de son amour.

Ou bien, ce poids, qui entraîne la faculté, n'est autre que l'objet extrinsèque vers lequel elle tend. Dès lors, la faculté de tendance serait simplement mue, de façon passive, par l'objet de son amour, et l'acte de tendance ne jaillirait plus activement des entrailles mêmes de la faculté: aucune raison suffisante intrinsèque, en effet, ne rendrait actuellement possible un acte que, d'elle-même, considérée dans ses constitutifs intrinsèques, la faculté de tendance était incapable de produire. Et de plus, l'objet de la tendance exercerait sur la faculté, non pas un attrait d'ordre final, qui caractérise le bien, mais une influence efficiente; point de différence, dès lors, entre la cause efficiente et la cause finale: c'est la négation pure et simple de tout acte de tendance et de toute faculté de tendance.

Ou bien ce poids, qui entraîne l'aimant, est intérieur à la faculté, ce qui peut se vérifier de façons différentes. Ce poids peut être intérieur et même identique à la faculté; la faculté ne pourra tendre alors que vers l'objet unique où l'incline le poids naturel qui s'identifie à son être: c'est ce que nous retrouvons en toute tendance naturelle où la forme naturelle unique incline la faculté vers un objet déterminé. Mais ce poids peut être intérieur à la faculté sans lui être identique: et cette condition est essentiellement requise en toute tendance élicite créée. Puisque la tendance élicite peut tendre vers n'importe lequel des multiples biens que lui présente la connaissance, elle ne peut tendre vers l'un ou l'autre que dans la mesure où, à un moment déterminé, elle porte en elle le poids qui l'incline vers un bien et non vers son contraire. A moins de déifier la faculté de tendance, en lui attribuant une tendance élicite déterminée vers tous les biens qu'elle peut atteindre, il faut donc admettre que le poids, qui entraîne la faculté vers l'objet aimé, est un poids qui, tout en lui étant intrinsèque, se distingue réellement de la faculté de tendance<sup>1</sup>.

b) *Argument basé sur la nécessité d'un rapport de convenance.*—Le second argument positif, basé sur le rapport de convenance exigé par la faculté, complète, en l'explicitant davantage, l'argument que nous venons de présenter. Toute faculté appétitive tend essentiellement vers le bien, c'est-à-dire vers un objet qui lui est convenable et proportionné. Mais toute convenance doit être réciproque et mutuelle: si l'objet est proportionné à la faculté, la faculté doit être proportionnée et adaptée à l'objet. Or, d'elle-même, la faculté de tendance élicite est indifférente à l'endroit de tous les biens que peut lui présenter la connaissance: elle ne possède donc

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.143b.

pas, en elle-même, le proportionnement interne, l'adaptation intrinsèque ultime qui lui est essentiellement requise pour lui permettre de tendre vers le bien déterminé que lui présente la connaissance<sup>1</sup>.

Que l'on se tourne vers la nature même de l'acte de tendance, ou vers les propriétés qu'il requiert de la faculté, nous aboutissons toujours à cette même conclusion: en toute créature, où la faculté se distingue de l'objet, l'acte de tendance exige, comme condition essentiellement requise, un complément intrinsèque qui proportionne la faculté à l'objet de son amour et l'oriente ainsi vers le bien déterminé que lui soumet la connaissance. C'est donc l'indétermination de la faculté de tendance, à l'endroit des biens multiples et divers qui peuvent naître de la connaissance, qui fonde la nécessité de ce principe intrinsèque qui incline la faculté vers son objet.

Pour comprendre davantage la réalité de ce principe ou parachèvement de la faculté, essayons d'en préciser la nature.

## II. NATURE DE CE PRINCIPE

Ce principe intrinsèque n'est pas l'acte d'amour entendu comme tendance vers l'objet: il n'en est que la condition préalable. Complément de la faculté, son rôle est uniquement de rendre immédiatement possible la tendance actuelle vers un objet déterminé. Habituellement confondu avec l'acte de tendance, il ne jouit d'aucune dénomination propre et spécifique, comme le remarque saint Thomas<sup>2</sup>; toutefois, en raison d'une analogie d'attribution, ce complément de la faculté peut être appelé amour, puisqu'il prépare l'acte de tendance et constitue une préfiguration de l'acte d'amour au cœur même de la faculté de tendance.

L'amour peut donc être considéré ou comme opération ou comme terme intrinsèque qui achève la faculté par rapport à son acte. L'amour considéré comme opération ou l'amour opérationnel est l'acte second de la faculté; l'amour considéré comme terme intrinsèque, ou l'amour terminal, prépare et conditionne l'amour opérationnel; c'est à l'amour terminal, dont nous venons d'établir les fondements, que nous voudrions maintenant nous arrêter, pour essayer d'en préciser la nature.

La nature de l'amour terminal se dégage déjà de l'analyse que nous avons présentée ci-dessus: l'amour terminal est un proportionnement ou une adaptation de la faculté à son objet; adaptation ou proportionnement par lequel la faculté, sous le poids de cette tendance amoureuse, est tout affectivée à l'endroit de son objet. L'amour terminal n'est pas l'objet aimé lui-même, ou une similitude de cet objet à l'intérieur de la faculté

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.145b.

2. «Ex parte autem voluntatis, praeter diligere et amare, quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quae important habitudinem ipsius impressionis, vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc, quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis amoris et dilectionis, sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam». — *Ia*, q.37, a.1, c.



de tendance, au même titre que l'espèce impressa est une similitude de l'objet dans la faculté de connaissance: l'amour terminal est plutôt un corrélatif de l'objet qui incline la faculté vers l'objet; il est pour ainsi dire *en vide*, ce que son objet est *en plein*<sup>1</sup>; c'est un poids, une poussée, une inclination, une impulsion, qui oriente la faculté vers l'objet de son amour, et qui relève du domaine de la qualité.

Saint Thomas définit diversement l'amour terminal, selon qu'il insiste sur tel ou tel de ses aspects: l'amour terminal, en effet, peut être considéré ou dans son devenir ou dans son être.

Considéré *dans son être*, l'amour terminal est une *adaptation*<sup>2</sup> de la faculté à son objet, un *proportionnement* de l'appétit à l'endroit de son bien<sup>3</sup>, une convenance<sup>4</sup>, ou une union<sup>5</sup> entre l'aimant et l'aimé. Si l'on tient à insister sur les rapports de cette réalité avec la faculté, on pourra dire, encore avec saint Thomas, que l'amour terminal est une *impression* de l'objet aimé *dans la faculté de l'aimant*<sup>6</sup>, ou une information de l'appétit par le bien<sup>7</sup>. Si l'on insiste, au contraire, sur les rapports de cette réalité avec l'objet, l'on dira que l'amour terminal est une *aptitude* de la faculté pour le bien<sup>8</sup>, ou une modification de l'aimant, grâce à laquelle l'aimé est dans l'aimant<sup>9</sup>.

Considéré *dans son devenir*, l'amour terminal est, comme tout devenir, un mouvement dépendant d'un agent. Insistant sur sa réalité même de devenir, saint Thomas dira que l'amour terminal est un mouvement de l'appétit dans lequel la faculté subit, de la part de l'objet appétible, une modification, grâce à laquelle l'objet devient agréable à la faculté<sup>10</sup>. Insistant sur la dépendance de son devenir à l'endroit de l'agent, saint Thomas dira que l'amour terminal est une modification<sup>11</sup> ou une transformation<sup>12</sup> de l'appétit par l'objet appétible.

L'amour terminal est donc une conformation de la faculté qui oriente et détermine sa tendance native, une sorte de stabilisation de la faculté à l'endroit d'un bien déterminé<sup>13</sup>. Et cet amour terminal, dont le fonde-

1. Est «per modum proportionis et coaptationis ad objectum, quo voluntas redditur ponderans, et affectata erga ipsum, et talis coaptatio ad objectum respective, et proportionaliter objectum ipsum est».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.147a.

2. «Coaptatio appetitus . . . ad aliquod bonum».—*Ia IIae*, q.26, a.1, c.

3. «Consonantia quaedam appetitus ad id, quod apprehenditur ut conveniens».—*Ia IIae*, q.29, a.1, c.

4. «Convenientia amantis ad amatum».—*Ia IIae*, q.29, a.2, c.

5. «Quaedam unio amantis et amati».—*Q.D. de Veritate*, q.26, a.4, c.

6. «Quaedam impressio rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante».—*Ia*, q.37, a.1, c.

7. «Informatio quaedam ipsius appetitus per bonum».—*Q.D. de Spe*, a.3, c.

8. «Aptitudo sive proportio appetitus ad bonum».—*Ia IIae*, q.25, a.2, c.

9. «Affectio amantis per quam amatum est in amante».—*Compendium theologiae*, c.52.

10. «Nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat».—*Ia IIae*, q.26, a.2, ad 3.

11. «Prima . . . immutatio appetitus ab appetibili».—*Ia IIae*, q.26, a.2, c.

12. «Formatio quaedam appetitus ab appetibili».—*De Ver.*, q.26, a.4, c.

13. «Stabilimentum voluntatis in bono voluto».—*Q.D. de Potentia*, q.9, a.9, c.

ment réside dans l'indétermination de la tendance naturelle de l'appétit, se retrouve, comme l'affirme saint Thomas, aussi bien dans l'appétit sensitif<sup>1</sup> que dans la volonté<sup>2</sup>: la raison alléguée trouve son application en tout appétit élicite créé; tout appétit créé a besoin d'être orienté déterminément vers un objet particulier.

L'amour terminal est donc un proportionnement qui doit être *intrinsèque* à la volonté ou à la faculté de tendance: le verbe de l'intellect, *extrinsèque* à la volonté, est donc impuissant à remplir ce rôle, contrairement à ce qu'ont prétendu certains théologiens. Bien plus, l'amour terminal ne doit pas seulement être *dans* la volonté: il doit même procéder *de* la volonté, c'est-à-dire de l'acte même de la volonté, comme nous le verrons immédiatement en étudiant l'origine de l'amour terminal.

### III. ORIGINE DE L'AMOUR TERMINAL

Pour respecter le caractère opératif et vital de la faculté de tendance, l'amour terminal doit être en relation de dépendance à l'endroit de la faculté de tendance; mais pour être apte à conformer la faculté à son objet, l'amour terminal doit être en relation de dépendance à l'endroit de l'objet. Essayons donc de préciser le rôle de la faculté appétitive et le rôle de l'objet, dans l'origine de l'amour terminal.

1) *Le rôle de la faculté appétitive.*—L'amour terminal doit être *dans* la faculté appétitive pour l'entraîner hors d'elle-même vers l'objet aimé; il doit aussi procéder *de* la faculté appétitive pour laisser à la faculté son caractère vital et opérationnel<sup>3</sup>.

Principe immédiat de la tendance appétitive élicite qui est une opération vitale, l'amour terminal relève lui aussi de l'ordre vital; et ce n'est que par une opération vitale qu'il peut prendre naissance dans la faculté de tendance. Si l'amour terminal trouvait sa raison d'être dans un principe externe, il serait passivement produit dans la faculté, tout comme l'appétit naturel qui est passivement produit dans un corps par le principe générateur. Dès lors, l'amour terminal, tout comme la légèreté ou la gravité des corps, pourrait être le principe d'une tendance passive: il serait impuissant à rendre compte du caractère vital et opérationnel de la tendance élicite. Puisque, dans l'opération même qui la caractérise, c'est la faculté elle-même qui *s'incline* vitalement vers son bien, il faut que l'inclination ou le proportionnement, dont l'acte de tendance n'est que la transposition dynamique, jaillissent activement de la faculté elle-même.

1. «Ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quae est quaedam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile».—*Ia IIae*, q.26, a.2, c.

2. «Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante; sicut per conceptionem verbi, res dicta vel intellecta est in intelligente».—*Ia*, q.27, a.3, c. Cf. *Ia*, q.37, a.1, c.; *Contra Gentes*, IV, c.19; *De Pot.*, q.9, a.9, c.

3. «Oportet quod haec impressio, et impulsus, seu coaptatio erga objectum nascatur in voluntate, et producat per actum ipsius».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.146a.

Existant *dans* l'appétit et procédant *de* l'appétit, l'amour terminal, qui doit être le terme d'une opération, doit donc procéder de l'acte même de l'appétit, ou de l'appétition. De même que c'est en appréhendant l'objet, que l'intellect forme son verbe, de même c'est en voulant son bien, que la volonté se proportionne à lui en formant, au sein d'elle-même, cette qualité que nous avons nommée l'amour terminal. Comme l'a écrit très bien Jean de Saint-Thomas, c'est en exprimant son verbe que l'intellect appréhende, et c'est en appréhendant qu'il exprime son verbe; ainsi poursuit-il, c'est en se proportionnant à son objet que la volonté l'aime, et c'est en l'aimant qu'elle se proportionne à lui: c'est par un seul et même acte, impliquant une double formalité, que la faculté de tendance se proportionne à son objet, et élicite son acte de tendance<sup>1</sup>. L'acte d'appétition enveloppe donc un acte de production, c'est-à-dire un acte transitif dont le terme est l'amour terminal ou le proportionnement qualitatif de la faculté. C'est cette opération productive, impliquée dans l'acte formel d'appétition, que les philosophes et surtout les théologiens désignent sous le nom de spiration: et, par voie de conséquence, l'amour terminal a été nommé amour spiré ou *spiramen*.

Tout comme la connaissance, l'acte d'appétition est donc une action formellement immanente, mais virtuellement transitive. A titre d'action immanente, l'appétition exprime simplement une relation de l'aimant à la chose aimée, mais une relation spécifique par voie d'inclination et d'union affective. A titre d'action virtuellement transitive, l'appétition est une spiration; et la spiration est essentiellement la production d'un terme à l'intérieur de la faculté: terme qualitatif, qui adapte ou proportionne la faculté à son objet, et que nous pouvons appeler amour terminal, amour spiré, ou *spiramen*<sup>2</sup>.

Nous ne voulons pas insister davantage, ici, sur ce caractère formellement immanent et virtuellement transitif de l'acte d'appétition. Il suffit d'appliquer à l'acte de tendance ce que nous savons de l'acte de connaissance: la distinction, qui existe entre l'appétition formelle et la spiration, est analogue à celle qui se retrouve entre l'intellection et la diction.

La *cause efficiente* de l'amour terminal est donc la faculté de tendance; et l'acte qui donne naissance à cet amour terminal, n'est autre que l'acte de tendance ou l'opération appétitive, qui enveloppe, en raison de son caractère virtuellement transitif, un acte de spiration.

Si la faculté de tendance explique l'origine d'un amour terminal ou la production d'un terme à l'intérieur d'elle-même, elle est insuffisante, par elle seule, à expliquer le caractère déterminé de ce terme et sa conformité à l'objet de connaissance. Il faut donc faire aussi appel à la connaissance pour expliquer intégralement l'origine de l'amour terminal.

1. «Sic voluntas coaptata objecto amat, et amando se coaptat, sicut intelligendo dicit, et dicendo intelligit, quod quidem totum est simul et eodem actu, sed diversa habitudine».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.144a.

2. *Ibid.* Cf. etiam pp.146a, 146b, 147b; t.5, p.492a; *Cursus philosophicus* (ed. REISER), t.1, p.714b11.



## 2. Le rôle de l'objet

C'est la faculté de tendance qui produit en elle-même l'amour terminal; mais elle n'exerce cette opération que sous la motion du bien. Or il faut distinguer, comme le remarque saint Thomas, une double motion: l'une qui relève de la causalité efficiente, et l'autre qui ressortit à la causalité finale. Et c'est à la causalité finale que se rattache la motion causale du bien<sup>1</sup>.

La causalité finale n'est pas une causalité de production mais d'attrait: l'agent meut le patient en le conduisant de la puissance à l'acte; par son attrait, la fin constitue la raison pour laquelle l'agent exerce sa motion efficiente. L'agent pousse et la fin attire. C'est en ce sens qu'il faut entendre l'adage *bonum est diffusivum sui*<sup>2</sup>.

Bien que d'ordre final, la motion de la fin n'en est pas moins réelle<sup>3</sup>. C'est uniquement dans la mesure où elle est comparée à la motion efficiente de l'agent, que la motion attractive de la fin peut être dite métaphorique. Le Christ n'est appelé «le lion de Juda» que par métaphore: non pas que la force — qui est ici la puissance — ne soit point réelle dans le Christ; mais uniquement en ce sens qu'il n'existe qu'une analogie de proportionnalité impropre entre la puissance infinie du Christ qui est parfaitement réelle et propre, et la force sensible qui caractérise le lion. De même, si l'on entend, par *motion*, l'influx causal exercé par la cause efficiente, cette motion ne convient que métaphoriquement à la cause finale: la cause finale n'en exerce pas moins réellement et proprement la motion d'attrait qui la caractérise<sup>4</sup>.

Pour mieux comprendre le rôle exercé par l'objet ou par le bien, dans la production du *spiramen* ou de l'amour terminal, voyons brièvement quelle est la causalité formelle de la cause finale.

La causalité formelle de la fin, comme toute causalité formelle, réside dans le sujet qui subit cette causalité. Or le sujet qui subit l'attraction de la fin, c'est l'appétit naturel ou élicite. La causalité de la fin réside donc dans l'appétit et consiste précisément dans cette inclination, ou ce poids par lequel le sujet est attiré par la fin et vers la fin. La causalité de la fin, dans l'appétit élicite, n'est donc rien d'autre que l'amour spiré, inclinant un sujet vers le bien qui l'attire.

1. «Aliquid enim dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem: et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis...»—S. THOMAS, *Ia*, q.82, a.4, c. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.150a.

2. Le principe «bonum est diffusivum sui» doit s'entendre, selon saint Thomas, de la diffusion dans l'ordre de la causalité finale (*De Ver.*, q.21, a.1, ad 4; *Ia*, q.5, a.4, ad 2). Si ce principe exprime aussi la diffusion dans l'ordre de la causalité efficiente, c'est uniquement par accident, en raison de l'être actif qui est le sujet du bien (*In I Metaphysicorum*, lect.11 [ed. CATHALA], n.179). Strictement, le principe «bonum est diffusivum sui» pourrait se traduire: le bien possède une force d'attraction.

3. «Quando volitum est aliud a voluntate, volitum movet voluntatem realiter».—*De Ver.*, q.23, a.1, ad 7.

4. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.277a34; *Curs. theol.*, t.5, p.488b.

Mais l'amour spiré ou terminal dépend d'un double principe. Il dépend de la faculté de tendance comme de son principe efficient, et à ce titre c'est à une véritable action efficiente qu'il doit son origine. Mais l'amour terminal dépend aussi de l'objet appétible ou du bien, et à un double titre: sous le rapport de la spécification et sous le rapport de la finalisation. L'amour terminal dépend du bien considéré comme objet: et, sous ce rapport, le rôle du bien, comme de tout objet, est uniquement de spécifier, fonction qui se rattache à la causalité formelle extrinsèque. Mais l'amour terminal dépend aussi du bien formellement considéré comme bien, et sous ce rapport, le rôle du bien est d'entraîner l'agent à l'exercice de son activité, fonction qui relève formellement de la causalité finale.

De même que le propre de la cause efficiente est *d'agir*, le propre de la cause finale est *d'être désirée*<sup>1</sup>. Et le principe formel en vertu duquel la fin est actuellement désirée, c'est l'amour terminal, considéré dans sa dépendance à l'endroit du bien.

La causalité formelle de la fin, ou sa motion métaphorique, est donc constituée par l'amour terminal ou spiré, considéré, non pas en tant qu'il est activement élicité par la faculté de tendance, mais en tant qu'il dépend passivement de l'objet appétible, considéré formellement dans sa fonction de finalisation<sup>2</sup>. L'acte formel d'amour, l'amour opérationnel ou l'amour élicité (qui est, en même temps, spirant), est l'effet de la fin; le terme de l'amour, l'amour terminal ou l'amour spiré, constitue la causalité même de la fin<sup>3</sup>.

Mais le bien ne peut exercer sa causalité finale, et constituer, par voie d'attraction, le principe de l'amour terminal, qu'à la *condition* d'être connu ou appréhendé.

Dans l'ordre de l'efficience, l'agent ne peut agir qu'à la double condition d'exister en soi et d'être appliqué à son patient. Cette double condition est aussi requise dans l'ordre de la causalité finale. La fin ne meut qu'à la double condition d'être appliquée à l'appétit et d'exister objectivement: la fin doit exister objectivement dans une faculté de connaissance pour pouvoir être appliquée à l'appétit et exercer auprès de lui son attrait de cause finale. Mais dans l'ordre de la finalité, c'est l'acte de connaissance ou l'appréhension qui remplit directement cette double fonction: par le fait qu'il est appréhendé, le bien existe objectivement et se trouve appliqué à l'appétit; il est pourvu de toutes les conditions qui sont requises pour lui permettre d'exercer son attrait final.

1. «Metaphorica motio, qua finis dicitur causare secundum veritatem, est primus amor finis ut passive pendens ab appetibili, non ut active elicitus a voluntate». — J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.278a23.

2. «Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari». — *De Ver.*, q.22, a.2.

3. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, pp.281a28-42, 282a7, 282b42, 285b30, 287a17.

L'appréhension, toutefois, n'est pas la raison formelle de la causalité finale du bien: elle n'est que la condition, qui est nécessairement requise, pour l'exercice de cette finalisation du bien<sup>1</sup>.

Dépendant de la volonté, dans l'ordre de la causalité efficiente, l'amour terminal dépend donc aussi de l'objet dans l'ordre de la causalité finale. Comme l'acte de l'appétit dépend de l'amour terminal comme d'une condition préalable, et comme, d'autre part, l'amour terminal dépend de l'objet appréciable comme de sa cause finale, il faut conclure que l'acte de l'appétit est en relation de dépendance à l'endroit du bien qui constitue son objet. Et c'est sous ce rapport que nous pouvons dire, avec saint Thomas, que la faculté de tendance est une puissance passive<sup>2</sup>. Mais comme la passivité exprime proprement la dépendance qui est corrélatrice à la causalité efficiente, la passivité n'est attribuée que métaphoriquement à cette dépendance de l'appétit vis-à-vis de son bien<sup>3</sup>. Tout comme la motion, dont elle est le terme corrélatif, la passion n'est transposée que par métaphore dans l'ordre de la causalité finale.

L'amour terminal, qui proportionne la faculté à son objet, dépend donc, dans son origine, des deux termes qu'il doit unir: il dépend *effectivement* de la faculté de tendance qu'il a pour fonction d'adapter à l'objet; dans l'ordre de la *finalité*, il dépend de l'objet appréciable auquel il doit proportionner la faculté de tendance.

Complétant la faculté, comme l'espèce imprime, et procédant de la faculté, comme l'espèce exprime, le *spiramen* entretient donc certaines analogies avec l'une et l'autre espèce. Un court parallèle, entre le *spiramen*, condition de tendance, et la *species*, condition de connaissance, nous aidera à mieux saisir le caractère foncièrement original de l'amour terminal, ou du *spiramen*.

#### IV. L'AMOUR TERMINAL ET LA «SPECIES»

##### 1. Amour terminal et espèce imprime

L'amour terminal ressemble, par certains côtés, à l'espèce imprime: comme l'espèce imprime, en effet, l'amour terminal est un principe qualitatif, intrinsèque à la faculté, qui achève la faculté et la dispose immédiatement à éliciter son acte.

1. «Apprehensio non est ratio formalis finalizandi, sed conditio requisita ad finem pro ea parte, qua finis etiam est objectum, neque est conditio solum per modum applicationis, sed etiam per modum existentiae».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.272b16. Cf. t.3, pp.381b17, 386a12.

2. «Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehensio».—*Ia*, q.80, a.2, c. Cf. *Ia IIae*, q.27, a.1, c.; *In III Sententiarum*, d.27, q.1, a.1, c.

3. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.5, pp.492a, 509a, 510a; *Curs. phil.*, t.3, p.311a38; CAJÉTAN, *In Iam*, q.79, a.2.



Mais l'amour terminal diffère profondément, aussi, de l'espèce impressée. Tout ce qui touche à l'espèce impressée est dans l'ordre centripète de l'*assimilation*; tout ce qui a rapport à l'amour terminal est dans l'ordre centrifuge de l'*inclination*.

L'espèce impressée est une similitude de l'objet qui assimile la faculté à l'objet lui-même; l'amour terminal est plutôt un corrélatif de l'objet qui proportionne la faculté à l'objet, et qui, à la façon d'un poids interne, l'incline vers son bien. Similitude de l'objet, l'espèce impressée est principe d'assimilation; poussée interne inclinant vers l'objet, l'amour terminal est principe d'union<sup>1</sup>.

L'objet externe, d'où procède l'espèce impressée, constitue essentiellement, dans la connaissance, un principe d'assimilation; le bien connu, d'où procède l'amour terminal, est essentiellement un principe d'attraction, d'impulsion ou d'inclination. L'objet de connaissance engendre, dans la faculté, une similitude de soi-même; l'objet de l'appétit donne naissance à un poids, qui incline la faculté vers soi<sup>2</sup>.

Considéré dans sa pure formalité, l'objet de connaissance n'exerce sur la faculté qu'une fonction de spécification; mais, en plus, en toute faculté humaine, où les espèces impressées doivent s'acquérir, l'objet joue un rôle de principe efficient de l'espèce impressée. L'objet de l'appétit, au contraire, exerce sur l'appétit, en raison même de son caractère appétible, une motion qui relève de la causalité finale; toute la motion efficiente est du ressort exclusif de la faculté de tendance. Ainsi toute la fécondation de la faculté de connaissance provient de l'extérieur: la faculté de connaissance est fécondée par son objet et elle est réellement passive. Tandis que la fécondation de la faculté de tendance procède de l'intérieur: c'est l'appétit qui se féconde lui-même, et il n'est passif que de façon métaphorique, dans la mesure où il subit l'attrait final du bien<sup>3</sup>.

Analogue à l'espèce impressée, l'amour terminal entretient aussi, avec l'espèce expresse, certaines analogies où transparaît sans cesse une similitude proportionnelle, au sein d'une profonde dissimilitude.

## 2. *Amour terminal et espèce expresse*

L'amour terminal ressemble à l'espèce expresse: l'espèce expresse et l'amour terminal sont le terme qualitatif de l'opération de la faculté considérée dans sa fonction virtuellement transitive; tous deux se distinguent réellement de la faculté et aussi de l'opération qui leur a donné naissance<sup>4</sup>. Mais la diversité transparaît aussitôt qu'on précise le caractère propre de chacune de ces deux réalités.

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, pp.144b, 146b.

2. «Verbum repraesentans objectum, causat amorem, non per impressionem similitudinis, sed ponderis, et inclinationis ad amandum».—*Ibid.*, p.167a.

3. *Ibid.*, p.148a.

4. «Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum, ita, ex

L'espèce expresse se tient du côté du terme: elle est le terme même dans lequel la faculté de connaissance atteint son objet. L'amour terminal se tient du côté du principe: il est le terme intrinsèque qui achève la faculté de tendance et lui permet d'élucider son acte d'appétition.

L'espèce expresse est la réalité même sur laquelle se pose, comme sur un terme ultime, le regard de la faculté cognitive pour y contempler son objet; l'amour terminal est la réalité sur laquelle s'appuie la faculté de tendance pour prendre son élan vers l'objet. La faculté cognitive se repose dans l'espèce expresse où elle trouve son objet: le vrai est dans l'esprit. La faculté appétitive, au contraire, trouve, dans l'amour terminal, le principe tendanciel qui la projette vers l'objet: le bien est dans les choses<sup>1</sup>.

L'espèce expresse peut être éminemment suppléée par Dieu: ainsi dans la vision béatifique, sans produire aucun verbe mental, l'intellect contempera immédiatement l'essence divine elle-même, qui tiendra avantageusement lieu, non seulement d'espèce impressée, mais aussi d'espèce expresse. L'amour terminal, au contraire, ne peut être suppléé même par Dieu: le caractère vital de la tendance exige que ce terme procède de la faculté elle-même; or une poussée, qui est imposée du dehors, ne pourrait pas, en même temps et sous le même rapport, jaillir spontanément du cœur même de la faculté<sup>2</sup>.

Enfin, l'acte de diction, qui engendre le verbe, est essentiellement assimilateur: son rôle primordial et essentiel est d'assimiler la faculté à l'objet. L'acte de spiration, au contraire, est essentiellement impulsif: son rôle fondamental est de proportionner la faculté à son bien et de l'incliner ainsi vers ce bien. Au terme de la diction, la faculté est semblable à l'objet; au terme de la spiration, la faculté incline, comme sous l'action d'un poids, vers le bien qui la sollicite. Et ce principe trouve son application jusqu'au sein même de la Trinité. C'est par génération intellectuelle que le Fils procède du Père; aussi est-ce formellement en raison de la procession qui lui donne naissance, que le Fils est, en tout, identique à son Père: l'opération générative est essentiellement assimilatrice. C'est par amour au contraire, ou par spiration volontaire, que le Saint-Esprit, comme d'un principe unique, procède du Père et du Fils; aussi n'est-ce pas formellement en vertu de la procession qui est à son origine, que le Saint-Esprit est identique au Père et au Fils, car la spiration, essentiellement impulsive, n'est assimilatrice que par accident; c'est uniquement parce que la spiration, dont il procède, est divine et infinie, que le Saint-Esprit est, lui aussi, identique à son principe. La spiration divine n'est donc pas une génération: la seconde personne de la sainte Trinité est le Fils *unique* de Dieu; identique au Père et au Fils, mais n'étant point engendrée

hoc, quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante sicut et intellectum in intelligente».—S. THOMAS, *Ia*, q.37, a.1, c. Cf. *Contra Gentes*, IV, c.26. «Sicut conceptio intellectus quae est intentio intellecta, distinguitur ab intellectu intelligente . . . ; similiter oportet quod affectio amantis, per quam amatum est in amante, procedat a voluntate amantis in quantum est amans».—*Comp. theol.*, c.52.

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.148a.

2. *Ibid.*, pp.148b, 149.

et n'étant point Fils, la troisième personne de la Trinité, qui procède du Père et du Fils (*spiratur*), est proprement appelée l'Esprit (*Spiritus*) de Dieu<sup>1</sup>. Et puisque c'est à l'Amour ou à la libéralité qu'est attribuée l'œuvre toute gratuite de la sanctification, on réserve habituellement à l'Esprit, du moins comme dénomination propre, le qualificatif de Saint<sup>2</sup>.

#### V. CONCLUSION

L'amour terminal, condition nécessaire de toute appétition créée, est donc un proportionnement de la faculté que la faculté de tendance produit à l'intérieur d'elle-même, et par lequel elle oriente son indétermination native, et s'incline, comme par un poids, vers l'objet de son amour.

L'amour terminal n'est point l'acte de tendance ou d'appétition, mais le *principe* de cet acte, puisqu'il le conditionne. Mais, d'autre part, l'amour terminal est aussi le *terme* de cet acte, puisqu'il est produit par l'acte d'appétition: opération formellement immanente, mais virtuellement transitive, l'appétition, sensible ou volontaire, est féconde d'un terme: l'amour terminal ou l'amour spiré.

La cause efficiente de l'amour terminal est l'appétit lui-même dont l'acte, formellement immanent, est virtuellement et éminemment transitif; sa cause finale est l'objet appétible ou le bien, qui, à la condition d'exister objectivement et d'être appliqué à l'appétit, double condition qui se réalise dans l'acte d'appréhension, déclenche l'activité de l'appétit et se trouve ainsi, par l'attrait qu'il exerce, au principe ultime de l'amour terminal.

L'acquisition de l'amour terminal implique un passage de la puissance à l'acte, et, partant, une passion de la part de l'appétit. L'amour terminal est une forme que l'appétit doit acquérir, ou plutôt se donner à lui-même, et par lequel il est incliné vers l'objet de son amour: par l'amour terminal, c'est l'objet lui-même qui se trouve dans la faculté, non par similitude comme dans la connaissance, mais à la façon d'un poids qui courbe la faculté et l'entraîne vers soi<sup>3</sup>.

En adaptant ou en proportionnant ainsi la faculté à son objet, l'amour terminal crée une union d'un caractère spécial entre l'aimant et l'aimé. Par l'amour, en effet, l'aimé lui-même devient la forme de l'aimant; la faculté de l'aimant est informée<sup>4</sup> et imprégnée<sup>5</sup> par le bien, objet de

1. S. THOMAS, *Ia*, q.27, a.4; J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.158a.

2. *Ia*, q.36, a.1.

3. «Amatum in voluntate existit ut inclinand, et quodammodo impellens amantem in ipsam rem amatam».—*Contra Gentes*, IV, c.19. Cf. *Comp. theol.*, c.45.

4. «Amor enim dicit terminationem affectus per hoc quod informatur suo objecto... Cum ergo affectus informetur amore et terminetur, sicut intellectus principiis et quidditatibus...».—*In III Sent.*, d.27, q.1, a.3, c. (ed. Moos), nn.57, 59. «Alia est unio quae facit unum simpliciter, sicut unio continuorum, et formae et materiae; et talis est unio amoris, quia amor facit amatum esse formam amantis».—*Ibid.*, d.27, q.1, a.1, ad 5, n.28.

5. «Affectus vel appetitus omnino imbuatur forma boni quod est sibi objectum».—*In III Sent.*, d.27, q.1, a.1, c., n.12.



son amour. Par cette information, la faculté de l'aimant est transformée et convertie en l'objet de son amour<sup>1</sup>. Information et transformation des plus intimes qui font du sujet aimant et de l'objet aimé une seule et même réalité<sup>2</sup>, jouissant de la stricte unité qui caractérise le continu ou le composé naturel hylémorphique<sup>3</sup>.

Il y a, toutefois, entre ces différents modes d'union, non pas identité, mais simple analogie. L'union du sujet aimant et de l'objet aimé n'est pas une union effective: l'union effective naît de l'amour et constitue son terme normal. L'union, qui caractérise l'amour, est une union qu'on peut appeler *affective*<sup>4</sup>, et qui résulte de l'information de la faculté de tendance par l'objet de son amour.

Toutefois cette union affective n'est pas encore l'acte mais simplement le principe de l'appétition sensitive ou intellectuelle. L'information de l'intellect par l'espèce impressée crée l'union du sujet connaissant et de l'objet connu: mais cette union, sur le plan de l'acte premier, n'est pas l'union opérative qui caractérise la connaissance; elle n'en est que la condition. De même, en vertu de l'amour terminal, qui proportionne la faculté à son objet, il existe une union véritable entre le sujet aimant et l'objet aimé; cette union, toutefois, n'est pas le constitutif formel de l'acte d'amour; elle n'en est que la condition<sup>5</sup>. C'est ce constitutif même de la tendance affective, dont l'amour terminal n'est que la condition, qu'il nous faut maintenant étudier.

## B. LE CONSTITUTIF DE L'ACTIVITÉ AFFECTIVE

L'action immanente, écrit saint Thomas, n'est pas un intermédiaire entre un agent et un patient: c'est une réalité qui est conséquence à l'union de la faculté avec son objet<sup>6</sup>. Et c'est ce principe fondamental qu'il applique non seulement à l'acte de connaissance, mais aussi à l'acte d'amour.

C'est uniquement après avoir été informés par l'espèce impressée que les sens ou l'intellect sont immédiatement aptes à éliciter leur acte. De même,

1. «Amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam». — *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1, c., n.12. «Amor dicitur virtus unitiva formaliter, quia est ipsa unio, vel nexus, vel transformatio qua amans in amatum transformatur et quodammodo convertitur in ipsum». — *Ibid.*, ad 2, n.19. Cf. *Ibid.*, ad 5, n.28.

2. «Quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato quod factum est forma amantis». — *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1, c., n.13.

3. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1, ad 5. Voir n.4, p.156.

4. «Amor non est unio ipsarum rerum essentialiter, sed affectum». — *In III Sent.*, d.29, q.1, a.3, ad 1, n.41. Cf. *Ia IIae*, q.28, a.1. Voir aussi GABRIEL A S. M. MAGDALENA, O.C.D., *De Unione cum Deo per charitatem perfectam*, dans *Acta Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis*, t.2, 1935, pp.126ss.

5. Cf. LAURENT, S. SP., *De natura actionis immanentis secundum S. Thomam*, dans *Divus Thomas*, t.15, 1938, p.248.

6. «Actio, quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente». — *Ia*, q.54, a.1, ad 3.

c'est uniquement quand elle est imprégnée ou informée par l'objet, et qu'elle lui est ainsi unie par l'amour terminal, que la faculté de tendance peut se complaire dans son objet, y adhérer fermement, et éliciter, à l'endroit de ce bien, son acte d'amour: l'amour opérationnel<sup>1</sup>.

L'amour opérationnel est donc une opération qui est conséquente à l'information de la faculté de tendance par l'amour terminal. Nous étudierons d'abord les caractères généraux de l'amour opérationnel, et nous terminerons par quelques considérations sur les principales formes d'activité affective.

## I. LES CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'AMOUR OPÉRATIONNEL

Afin de prendre une vue assez complète de l'amour opérationnel, nous pouvons le considérer dans son être et dans son devenir. Considérons donc successivement la nature et l'origine de l'amour opérationnel.

### 1. Nature de l'amour opérationnel

L'amour opérationnel est un acte immanent, par lequel un sujet s'unit à son objet de façon affective et dynamique, et s'enrichit lui-même par la possession tendancielle de l'être d'autrui.

*a) Amour opérationnel: acte immanent.*—Tout comme l'acte de connaissance qu'il parachève, et dont il ne faudrait pas trop le séparer, l'acte de tendance ou l'amour opérationnel est un acte formellement immanent. Même si, concrètement, dans la mesure où il est virtuellement transitif, il produit ce terme que nous avons appelé l'amour terminal, l'amour opérationnel n'est pas ordonné de soi à la production de ce terme: de soi, il est un acte formellement immanent.

Concrètement, en effet, la foi nous apprend que l'Esprit-Saint jouit de l'amour volontaire, comme les deux autres personnes de la sainte Trinité: et même, considéré absolument, cet amour est, en tout, identique à celui du Père et du Fils. Mais cet amour infini, chez l'Esprit-Saint, n'est point fécond comme l'amour du Père et du Fils: il n'est pas principe d'un nouvel Esprit, qui serait, à son tour, fécond d'un autre Esprit, et ainsi à l'infini. L'amour de l'Esprit-Saint réalise formellement toutes les propriétés de l'amour, sans être, pour autant, productif d'un terme.

Et même si toutes les amours que nous connaissons étaient de fait productives d'un terme, nous pourrions percevoir, par la seule analyse interne, que cette production n'est pas essentielle à l'acte d'amour: l'acte d'amour n'est pas, fondamentalement et de par sa nature même, un acte de production. De même que la faculté de connaissance n'exprime qu'une relation du sujet connaissant à un objet connu ou atteint (mais non pas nécessaire-

1. «Quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo et adhaeret ei quasi fixum in ipso; et tunc dicitur amare ipsum».—*In III Sent.*, d.27, q.1, a.1, c., n.12.

ment produit); de même, considéré dans sa pure formalité, l'acte d'amour n'exprime qu'une relation du sujet aimant à l'objet aimé, relation caractérisée qui s'effectue par voie de tendance, d'inclination et d'union affective<sup>1</sup>.

b) *Amour opérationnel: union affective et dynamique.*—Mais pour comprendre pleinement la portée de ces termes, il nous faut distinguer nettement une double union affective: l'une qui a trait aux conditions de l'amour et qui se réalise par l'amour terminal; l'autre qui exprime le constitutif même de l'amour et qui se vérifie exclusivement dans l'amour opérationnel.

Dans l'ordre de la connaissance, nous distinguons deux unions: l'union intentionnelle, sur le plan entitativ de l'acte premier, qui est effectuée dans l'information de la faculté par l'espèce impressée; et l'union intentionnelle, sur le plan dynamique de l'acte second, qui caractérise formellement l'acte de connaissance.

Ainsi dans l'ordre de l'amour. L'amour terminal réalise une certaine union affective entre la faculté de tendance et l'objet aimé: mais, simple condition de tendance, cette union est antérieure à l'action qu'elle conditionne. Une faculté de tendance n'aime son bien que parce qu'elle y est inclinée par l'amour terminal qui l'unit affectivement à ce bien par voie d'inclination. L'amour opérationnel est la transposition dynamique de cette union affective sur le plan de l'acte second, comme l'union formellement cognitive est, sur le plan de l'acte second, la transposition dynamique de l'union en acte premier déjà réalisée par l'information de la faculté cognitive par l'espèce intentionnelle.

Explication énigmatique, dira-t-on peut-être. Sans doute, mais ce caractère mystérieux tient à la nature même du sujet. Impossible de traduire par des images matérielles ce phénomène premier et irréductible que constitue l'amour. Mais, d'autre part, nous avons à présenter ici, mieux que de lointaines analogies: l'introspection permet à chacun de puiser, dans sa propre expérience, les éléments qui lui permettront de goûter la saveur concrète de cette union affective et dynamique qui caractérise l'amour opérationnel.

c) *Amour opérationnel: surcroît d'être de l'aimant.*—Union affective et dynamique, qui incline la faculté vers l'objet aimé, l'acte d'amour est ordonné, de soi, non pas au perfectionnement du terme aimé, mais à la perfection même du sujet qui élicite cet acte. Aimer, ce n'est pas produire: l'amour ne relève pas du prédicament de l'action.

Mais, d'autre part, l'acte d'amour ne consiste pas en un simple devenir par lequel la faculté acquerrait quelque perfection: l'acte d'amour suppose ce devenir déjà réalisé, puisqu'il exige, comme condition préalable, l'union de la faculté à l'objet par l'amour terminal. L'amour est l'opération d'une faculté déjà unie à son objet: il est l'acte parfait d'un sujet parfait.

1. «Diligere et amare... important habitudinem amantis ad rem amatam».—S. THOMAS, *1a*, q.37, a.1, c. «Actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum».—*Q.D. de Malo*, q.3, a.3, c. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.4, p.144b.



Ni production, ni devenir, l'acte d'amour, comme l'acte de connaissance, se situe sur le plan de l'être: l'amour se rattache, comme la connaissance, au prédicament de la qualité.

Aimer un bien, c'est *être* ce bien, de même que connaître un objet c'est *être* cet objet. Mais tandis que le sujet connaissant est l'objet connu, par voie de similitude et d'assimilation, en s'accaparant intentionnellement l'être des choses; le sujet aimant *est* l'objet aimé, par voie de tendance et d'inclination, c'est-à-dire en se proportionnant à l'objet et en se transformant en cet objet aimé pour se perdre en lui<sup>1</sup>. Par suite de ce proportionnement et de cette inclination, il existe, entre l'aimant et l'aimé, une union caractéristique d'ordre affectif, en vertu de laquelle l'objet aimé devient la forme du sujet aimant, ou, inversement, en vertu de laquelle le sujet aimant devient l'objet aimé par suite de cette information affective<sup>2</sup>. «Aimer, c'est devenir, dans sa volonté, et par sa volonté, une même chose avec ce qu'on aime»<sup>3</sup>.

L'amour, comme la connaissance, est donc un enrichissement du sujet par l'être d'autrui. Mais tandis que le sujet connaissant s'enrichit en possédant en soi les perfections d'autrui, le sujet aimant s'enrichit en se transformant lui-même en la perfection des multiples êtres vers lesquels il tend par amour: la connaissance est concentrique et égoïste, l'amour est excentrique et altruiste; mais l'une et l'autre de ces tendances enrichissent leur sujet.

De même que le surcroît d'être, fruit de la connaissance, nous oblige à concevoir un mode d'être intentionnel, distinct de l'être entitatif, au sein du sujet connaissant; de même, le surcroît d'être, qui résulte de l'amour, nous oblige à concevoir, dans la faculté de l'aimant, un mode d'être affectif, distinct de l'être entitatif, et qui, pourtant, n'est pas l'être intentionnel propre à la connaissance. Mode d'être bien caractérisé, en vertu duquel l'aimé est dans l'aimant *affectivement*, par suite de la tendance actuelle vers l'objet de son amour: ce n'est pas la présence d'assimilation de la connaissance: c'est une présence d'impulsion, d'inclination, qui procède de la faculté informée de l'amour terminal, et qui relie *affectivement* l'aimant à l'aimé.

Acte immanent, constituant la perfection formelle de la faculté qui l'élicite, l'acte d'amour est un surcroît d'être qualitatif, d'un mode tout à fait irréductible que nous pouvons appeler affectif, en vertu duquel l'aimé est dans l'aimant, ou en vertu duquel le sujet aimant *est* par voie d'inclination et de tendance affective, l'objet de son amour.

L'amour est donc, comme la connaissance, un moyen sublime par lequel Dieu remédie, chez les êtres plus parfaits, à l'essentielle et nécessaire finitude de toute créature.

1. Cf. LAURENT, S. SP., *De natura actionis immanentis secundum S. Thomam*, dans *Divus Thomas*, t.15, pp.250-251.

2. «Amor . . . facit quod amans sit secundum affectum ipsa res amata».—*In III Sent.*, d.27, q.1, a.3, ad 2, n.62.

3. M.-TH. COCONNIER, O. P., *Ce qu'est l'amour*, dans *Revue thomiste*, 1907, p.16.

En tout être, écrit saint Thomas, il faut distinguer une double perfection : l'une par laquelle l'être subsiste en lui-même ; et l'autre par laquelle l'être est ordonné aux autres. Les êtres matériels, poursuit-il, sont simplement finis et limités dans l'un et l'autre de ces deux modes de perfection. Mais la créature immatérielle jouit d'une certaine infinité dans chacun de ces ordres. Par la connaissance, en effet, la créature immatérielle se perfectionne infiniment *en elle-même*, en possédant intentionnellement en elle (en acte ou en puissance) la perfection infinie de tous les êtres actuels et possibles. Et par l'amour, la créature immatérielle se perfectionne infiniment *par rapport aux autres choses*, en se proportionnant, par voie d'inclination affective, à la perfection infinie de tous les êtres actuels et possibles qu'elle peut atteindre dans l'ampleur infinie de sa connaissance<sup>1</sup>.

L'homme ne jouit pas seulement d'une activité transitive, qui lui permet de perfectionner les autres. Par son activité vitale et immanente, il est apte à se perfectionner infiniment lui-même : par son activité cognitive, il peut acquérir en lui la perfection de l'univers et devenir ainsi, un microcosme intentionnel ; par son activité appétitive, il peut s'incliner lui-même vers la perfection de l'univers et devenir, ainsi, un microcosme affectif. L'homme s'enrichit par la connaissance et il s'enrichit par l'amour ; et dans ces deux domaines, le pouvoir de l'homme est illimité ou infini : par sa double activité immanente, à travers le morcellement du multiple, l'homme se rapproche donc de l'infinité divine, où se résorbe, dans l'unité et la simplicité de l'acte pur, l'activité immobile de Dieu.

Jusqu'ici l'acte d'amour nous est apparu comme une forme dynamique d'ordre qualitatif, qui procure à son sujet un surcroît d'être affectif en l'inclinant vers l'objet de son amour. Mais essayons maintenant d'approfondir davantage la nature de cet acte en remontant jusqu'à ses origines.

## 2. Origine de l'amour opérationnel

Comme toute activité créée, l'activité appétitive dépend tout d'abord du concours de la cause première. Et sur le plan des causes secondes, cette activité dépend de l'objet qui la conditionne, et de la faculté qui l'élécite. Pour mieux comprendre l'origine de cette activité de tendance, considérons donc successivement, mais uniquement dans l'acte de la volonté : le rôle de Dieu, le rôle de l'objet, et le rôle de la faculté.

a) *Le rôle de Dieu.*—Comme toute activité créée, toute activité volontaire entretient, dans l'ordre même de l'exercice ou de la causalité efficiente, une dépendance radicale à l'endroit de Dieu<sup>2</sup>.

En vertu même de sa condition *créée*, toute activité volontaire requiert le concours simultané de Dieu. De même que nul être créé ne saurait subsister sans l'action conservatrice de Dieu, de même aucune activité

1. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.4, c., nn.74-76.

2. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.9, a.6; *Ia*, q.105, a.4; *Contra Gentes*, III, cc.88-89.

créée ne se maintiendrait dans l'être sans le concours simultanée de Dieu: le concours simultanée n'est que la dénomination spécifique de l'action conservatrice de Dieu, transposée sur le plan de l'agir.

Si l'activité volontaire n'exigeait pas sans cesse le concours simultanée de Dieu, il y aurait au moins une créature (*ens ab alio*) qui ne dépendrait pas de Dieu: c'est-à-dire une créature qui ne serait plus créature. La créature, en effet, deviendrait à elle-même son propre principe, puisqu'elle n'exigerait plus cette dépendance radicale qui la relie à sa source. Ou bien, inversement, Dieu ne serait plus le maître souverain de toutes choses, puisque, sans lui, certaines créatures, à tout le moins l'activité volontaire, auraient droit de cité. Impossible d'éviter cette double contradiction, sans admettre, comme le remarque Jean de Saint-Thomas, la nécessité du concours simultanée de Dieu en toute activité volontaire<sup>1</sup>.

Nécessairement requis en toute activité, le concours simultanée de Dieu suffit-il à expliquer toute la dépendance de l'activité volontaire à l'endroit de la cause première? Ou bien faut-il faire appel, en plus, à la motion antécédente de Dieu, pour appliquer et déterminer la volonté à son opération?

La nécessité du concours antécédent est basée sur l'indétermination et la potentialité des agents créés<sup>2</sup>: cette raison a donc une portée universelle; et, ainsi, elle démontre la nécessité de cette motion antécédente pour toute activité créée.

Mais Jean de Saint-Thomas reprend ici les principes qu'il a étudiés dans son *Cours de philosophie naturelle*, afin de les appliquer à l'acte volontaire. L'existence de ce concours antécédent, pour l'activité volontaire, trouve son fondement, d'une part dans la nécessité d'une application divine pour l'élitation du premier acte de la volonté, et, d'autre part, dans l'indifférence et l'indétermination de la volonté par rapport à son opération.

Si la volonté, par exemple après une nuit de sommeil, veut éliciter un premier acte volontaire, elle doit être appliquée à son opération pour passer ainsi de la puissance à l'acte. Cette motion, d'ordre efficient, qui appliquera la volonté à son opération, ne peut provenir de la puissance même de la volonté: l'être n'agit que dans la mesure où il est en acte; il ne peut provenir d'un acte antérieur de la volonté, puisqu'il s'agit, ici, de l'élitation d'un premier acte. Cette motion ne dépend pas de l'objet, puisque la motion de l'objet s'exerce, non dans l'ordre de la causalité efficiente, mais dans l'ordre de la causalité formelle extrinsèque, ou dans l'ordre de la causalité finale. Enfin, cette motion ne peut provenir d'aucune autre créature. La liberté, en effet, confère à la volonté une souveraine indépendance à l'endroit de tous les biens créés; la créature qui sollicite le plus

1. *Curs. theol.*, t.5, p.499a. Cf. *Curs. phil.*, t.2, pp.488b36ss.

2. *Ibid.*, pp.493a25ss.



vivement la tendance de la volonté, c'est encore l'objet appétible ou le bien, et il n'exerce sa motion, nous l'avons dit, que dans l'ordre de la finalité et non dans l'ordre de l'efficience.

Ne provenant ni de la volonté, ni de l'objet, ni d'aucune autre créature, la motion initiale, qui conduit la volonté à son premier acte, ne peut venir que de Dieu: d'où l'inéluctable nécessité d'une motion antécédente de la part de Dieu, dans l'acte de la volonté<sup>1</sup>.

Le second argument de Jean de Saint-Thomas est basé sur l'indifférence et l'indétermination de la volonté par rapport à son opération.

Par suite de sa liberté et de sa capacité qui est universelle, la volonté ne peut être déterminée par aucun objet, si ce n'est par le Souverain Bien clairement entrevu dans la vision intuitive: et cette motion du bien est une motion purement objective, dans l'ordre de la causalité finale et non efficiente.

D'autre part, l'indétermination de la volonté ne peut être supprimée par la faculté elle-même. La volonté, en effet, ne pourrait supprimer sa propre indétermination que par le moyen d'un acte, et il va falloir remonter à l'infini, à moins que l'on admette que le premier acte du moins est déterminé par un principe extrinsèque, qui n'est ni l'objet appétible ni aucune autre créature, et qui, au terme de toute la ligne causale, ne peut être que Dieu. Et Jean de Saint-Thomas va même plus loin encore. Même si la volonté, dit-il, pouvait se déterminer elle-même à une espèce déterminée d'acte, à l'amour par exemple, plutôt qu'à la haine, elle devrait encore par une ultime détermination être appliquée à un acte individuellement déterminé: tout acte de volonté, en effet, est individué; or l'individu ajoute à l'espèce les déterminations concrètes qui limitent l'espèce et la restreignent à tel individu. Et, pour expliquer ce passage de l'espèce à l'individu, il ne suffit pas de faire appel aux circonstances: les circonstances elles-mêmes, à titre de causes secondes, doivent recevoir d'ailleurs leur ultime détermination. A moins de nous retrancher dans l'indétermination des processus à l'infini, il nous faut donc faire appel à Dieu pour supprimer définitivement l'indétermination de la volonté par rapport à son acte. Aussi, Jean de Saint-Thomas conclut-il à la nécessité d'une motion divine antécédente qui soit déterminante, c'est-à-dire à la nécessité de la prédétermination physique, même dans la volonté<sup>2</sup>.

Nous n'avons pas à expliquer ici comment Jean de Saint-Thomas explique la permanence de la liberté sous la prémotion déterminante de Dieu<sup>3</sup>: l'étude de ce délicat problème nous entraînerait beaucoup trop loin.

Pour ce qui concerne notre sujet, il suffit d'avoir rappelé que, selon Jean de Saint-Thomas, l'action de la volonté exige, pour sa réalisation, une double motion divine d'ordre efficient: le concours antécédent et le concours simultané.

1. *Curs. theol.*, t.5, p.502a.

2. *Ibid.*, p.503b.

3. *Curs. phil.*, t.2, p.505a29; t.3, p.393b30; *Curs. theol.*, t.5, p.504b.

b) *Le rôle de l'objet*.—Dépendant de la cause première, l'acte de la volonté dépend, sur le plan créé, de l'objet appétable ou du bien.

Pour bien comprendre le rôle de l'objet dans l'éllicitation de l'acte volontaire, il suffit de transposer sur le plan de l'amour opérationnel, ce que nous avons déjà dit de l'amour terminal<sup>1</sup>. L'objet exerce une motion réelle dans l'éllicitation de l'acte volontaire; cette motion réelle, toutefois, est dite métaphorique, parce qu'elle s'exerce, non dans l'ordre de la causalité efficiente, mais dans l'ordre de la causalité finale. C'est dans la mesure où il est appétable et bon que l'objet exerce sa motion sur la volonté; or la motion qui caractérise le bien est la motion métaphorique de toute cause finale. C'est donc dans l'ordre de la finalité, ou en exerçant un attrait sur la volonté, que l'objet, ou le bien, concourt à l'éllicitation de l'acte volontaire<sup>2</sup>. Mais, comme nous l'avons vu, le bien n'exerce son attrait ou sa causalité finale, qu'à la condition d'être appréhendé: même si la raison formelle de la motion finale de l'objet réside dans le caractère appétable de l'objet, cette motion requiert néanmoins, pour sa réalisation concrète, un acte d'appréhension ou de connaissance: c'est le bien connu qui exerce son attrait sur la faculté de tendance.

c) *Le rôle de la faculté*.—Après avoir étudié l'influence extrinsèque de la cause première qui relève de la causalité efficiente, ainsi que l'influence extrinsèque de l'objet qui se rattache à la causalité finale, il nous reste à considérer le rôle propre de la volonté dans l'éllicitation de son acte.

Comme l'acte de connaissance et comme tout acte immanent créé, l'acte d'amour procède activement et immédiatement de la volonté et, à ce titre, il enveloppe virtuellement, en lui-même, un acte de connaissance. Rappelons donc la doctrine de Jean de Saint-Thomas sur l'origine de l'activité immanente créée, et sur l'origine de l'acte de connaissance, pour mieux comprendre, par application et par analogie, le rôle que joue la volonté dans l'origine de l'acte d'amour.

1) L'origine de l'acte immanent créé.—Toute activité exprime une réalité émanant d'un principe: cette émanation ou cette procession, selon saint Thomas, est impliquée dans la notion même d'opération<sup>3</sup>.

A la suite de saint Thomas, Jean de Saint-Thomas distingue deux éléments dans le concept de l'action: une émanation et un acte. L'action émane de l'agent dont elle constitue l'acte second<sup>4</sup>: l'action est un surplus de vie engendré par l'agent.

1. Cf. *sup.*, pp.151-153.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.5, p.492b.

3. «... sicut hoc nomen operatio quae procul dubio importat aliquid procedens ab operante».—*De Ver.*, q.4, a.2, c. «Hae autem duae actiones [transiens et immanens] in hoc conveniunt quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu».—*De Ver.*, q.8, a.6, c. Cf. *De Pot.*, q.1, a.1, ad 1; q.7, a.9, ad 7; q.8, a.2.

4. «Operatio dicitur duo : scilicet egressionem ab operante, et rationem actus ultimi seu secundi, ratione cujus dicitur operans in actu et perfectione ultima in genere operandi».—*Curs. theol.*, t.2, p.438b. «Actus secundus operationis, licet excedat actualitatem potentiae seu actus primi, tamen vere et proprie procedit ab ipso, ut actuato et determinato per auxilium Dei».—*Ibid.*, p.17a. «Actio est essentialiter emanatio a suo principio».—*Ibid.*, t.5, p.47a. Cf. t.2, pp.438ss; t.3, p.232a; *Curs. phil.*, t.3, p.13b6; *ibid.*, p.64a20.

Or dans le phénomène de l'action immanente, la seule réalité qui procède ou émane de l'agent, c'est l'action elle-même. En toute créature, cette action immanente procède *réellement* de l'agent: elle se relie à son principe par une relation *ab* et en dépend réellement; or la procession originative réelle, avec dépendance, définit précisément la causalité efficiente. L'action immanente créée implique donc une causalité efficiente. Et cet acte d'efficacité, par lequel l'agent créé produit son action immanente, est incorporé à l'acte immanent lui-même, sans pourtant le constituer dans sa spécificité. L'action immanente n'est pas efficacité mais qualité: toutefois, l'action immanente enveloppe une efficacité, une production d'elle-même foncièrement indistincte d'elle-même. Bien que formellement situé sur le plan de la qualité, l'acte immanent est virtuellement une action<sup>1</sup>: l'acte immanent créé, et l'efficacité qui le produit, constituent deux *formalités* nettement distinctes, qui s'identifient pourtant dans l'ordre des réalités.

L'acte immanent créé est un acte qui implique une émanation, une qualité qui enveloppe une efficacité. Cet acte, ou cette qualité, trouve la raison d'être de son origine, dans l'émanation ou dans l'efficacité qui lui est adjointe au sein de l'identité réelle. C'est donc dans ce dernier aspect, qui la constitue virtuellement action, qu'il faut chercher l'origine de l'acte immanent créé. Or, explique Jean de Saint-Thomas, dans la mesure où elle est virtuellement action, l'action immanente émane immédiatement de la puissance, tout comme l'action transitive.

On peut distinguer, dans l'émanation, deux aspects: le passage immédiat d'un terme à un autre, caractère qui se retrouve en toute émanation; et secondement, une causalité ou une action créée médiate qui est parfois à l'origine de l'émanation; et c'est ainsi que les propriétés émanent de la substance sous l'action médiate du principe générateur.

L'action immanente n'émane pas de la substance en ce second sens: alors, en effet, cette action présupposerait une action antérieure et ainsi à l'infini. Conclusion impossible, qui prouve la fausseté de l'antécédent, et qui a porté Aristote et saint Thomas à conclure: point d'action qui se termine à l'action.

L'action immanente émane de la substance uniquement au premier sens: il y a passage immédiat de l'acte premier à l'acte second. Aussi, après avoir signalé que l'origine de l'action immanente s'explique par voie d'émanation, comme l'origine de l'action transitive, de la relation et des propriétés<sup>2</sup>, Jean de Saint-Thomas précise: l'émanation qui convient à

1. «Respondetur tales actus immanentes esse virtualiter actiones, licet formaliter sint qualitates».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.309a41; t.3, pp.197a3; 352a42; *Curs. theol.*, t.4, p.80b.

2. «Pro ea parte, qua actiones sunt, seipsis emanant sicut actiones. Et sicut passiones propriae a substantia emanant et relationes a fundamento, eo modo se habent illae qualitates, quae sunt actus immanentes respectu potentiae, quia etiam habent munus et vim actionis, licet eminenter seu virtualiter».—*Curs. phil.*, t.2, p.309a44. Cf. t.3, pp.197a5, 352a38-b20.



l'action immanente, ce n'est pas l'émanation qui convient aux propriétés et qui présuppose une action médiate, c'est l'émanation spécifique qui caractérise l'origine de toute action<sup>1</sup>.

L'action immanente jouit éminemment des prérogatives de l'action transitive: aussi, comme l'action transitive, elle émane immédiatement et activement de son principe<sup>2</sup>.

Cette émanation spécifique de l'action n'exige, de soi, pour son intelligibilité formelle, aucune action créée: elle requiert uniquement, mais nécessairement, l'action formellement immanente et virtuellement transitive de la cause première<sup>3</sup>.

Considérée dans son devenir ou dans son origine, cette émanation présuppose le concours antécédent de Dieu ou la prémotion physique. L'acte second émane de l'acte premier dans lequel il est également reçu. Cependant, l'acte premier n'est pas, sous le même rapport, un acte et en puissance. L'acte second n'émane pas de l'acte premier considéré comme simple puissance d'agir; il émane de l'acte premier actué par la prémotion physique ou le concours divin, concours qui détermine et actue l'acte premier, de telle sorte que l'acte second puisse en émaner. Et cet acte second est reçu dans l'acte premier considéré, cette fois, comme simple puissance d'agir, indépendamment des influences supérieures qui l'achèvent dans l'ordre de l'activité<sup>4</sup>.

Considérée dans son être, cette émanation suppose évidemment le concours simultanée de Dieu, puisque toute l'action créée — acte accidentel qui implique émanation — présuppose l'action éternelle de Dieu et s'identifie avec le terme de cette action, terme créé auquel nous donnons le nom de concours simultané.

1. «Nec dicitur [actio immanens] emanare tamquam propria passio, sed ad modum, quo actiones emanant, quia non procedunt media alia actione, alias esset processus in infinitum, quia illa alia actio exigeret aliam actionem qua procederet. Quare non solae passionis sunt, quae emanant, sed etiam actiones et relationes, sive actio sit de praedicamento actionis, sive sit actus et operatio de praedicamento qualitatibus». — *Curs. phil.*, t.3, p.352b1. «Ergo [actio immanens] seipsa potest emanare sine alia distincta actione, sed ipsa privilegium habet actionis». — *Ibid.*, t.2, p.309b17.

2. «Ipsa [actio immanens] privilegium habet actionis». — J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.309b18. «Licet enim [actiones immanentes] non sint actiones cum imperfectione, quae est motus, sunt tamen actiones perfectae, et ideo non debent carere illa perfectione actus secundi, qua seipsa emanat ab agente; hoc enim non fundatur in imperfectione motus, sed in ipsa ratione actus secundi». — *Ibid.*, t.3, p.352b12. Actus immanentes «habent munus et vim actionis, licet eminenter seu virtualiter». — *Ibid.*, t.2, p.309b6. Cf. t.3, p.352a44.

3. «... licet ad actionem temporalem et creatam non detur alia actio temporalis etiam et creata, eo quod immediate dimanat ab agente. Bene tamen ista actio temporalis supponit actionem aeternam, quae est radix omnium actionum et effectuum et cujuscumque entitatis». — J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.489b33.

4. «Actus secundus operationis, licet excedat actualitatem potentiae, seu actus primi, tamen vere et proprie procedit ab ipso, ut actuato et determinato per auxilium Dei». — J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.2, p.17a. «Talis modus [actio] non emanat ab ipso agente, ut est in potentia pure, sed ut est in potentia mota a Deo et aliis causis superioribus, quibus inferiores determinantur et actuantur, ut emanet ab illis actualitas actionis, quae rursus in ipsa potentialitate actus primi recipitur actuando illam per modum actus secundi; et sic non est in potentia et actu secundum idem». — *Curs. phil.*, t.2, p.315a11. Cf. t.2, pp.209b33, 450a4, 450b9, 661b45, 664a30.

L'acte immanent, disions-nous, est une qualité qui enveloppe une efficience, un acte qui implique une émanation. L'origine de cet acte ou de cette qualité s'explique par l'émanation ou par l'efficience enveloppée dans l'acte immanent, et qui le constitue virtuellement action. Or, dans la mesure où il est virtuellement action, l'acte immanent émane immédiatement et par lui-même de l'agent, en présupposant, toutefois, toute la chaîne causale qui le relie nécessairement à la cause première<sup>1</sup>.

L'acte immanent est donc virtuellement action, dans la mesure où il enveloppe une efficience en vertu de laquelle il émane immédiatement de l'agent tout comme l'action transitive. Emanant comme l'action transitive et englobant en elle, sous un mode supérieur, une réelle efficience, l'action immanente est virtuellement et éminemment une action transitive. Et c'est ce caractère virtuellement transitif qui rend l'action immanente apte à réaliser accidentellement, en certains cas, ce qui convient en propre à l'action transitive: la production d'un terme<sup>2</sup>.

Essayons à la suite de Jean de Saint-Thomas, d'appliquer, au domaine de la connaissance, l'origine de l'acte immanent.

2) L'origine de l'acte de connaissance.—Dans la phase préparatoire à la connaissance, la faculté, qui n'est qu'en puissance par rapport à son objet, peut subir une certaine passivité: elle doit passer de la puissance à l'acte. Toutefois, ce n'est pas dans la connaissance elle-même, mais uniquement dans la cause de la connaissance, dans la fécondation de la faculté, qu'intervient cette passivité<sup>3</sup>.

La seconde phase est une activité: c'est la connaissance prise, non plus causalement, mais formellement. Ce n'est plus un passage de la puissance à l'acte, mais un passage de l'acte premier à l'acte second: et il y a, au fond de ces deux expressions, une diversité radicale. Le passage de la puissance à l'acte, dans la première phase de la connaissance, respecte les lois de tout mouvement: tout ce qui est en mouvement, est mû par un autre. La faculté créée passe de la puissance à l'acte premier, sous l'influence de l'objet, sous l'influence d'une autre faculté telle que l'intellect agent, ou sous l'action de Dieu. Le passage de l'acte premier à l'acte second obéit à de tout autres lois: l'acte second n'est pas une actuation passivement éduite de l'acte premier; il est une qualité, une perfection qui émane de l'acte premier, comme les qualités découlent de la substance, comme les relations

1. «Pro ea parte, qua actiones sunt, [actus immanentes] seipsis emanant sicut actiones».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.309a44. «Respondetur procedere actionem immanentem per simplicem emanationem, sicut actio ipsa transiens emanat a suo agente».—*Ibid.*, t.3, p.197a5. Actio immanens «seipsa potest emanare sine alia distincta actione, sed ipsa privilegium habet actionis».—*Ibid.*, t.2, p.309b17. Cf. t.3, pp.352a38 – b20, 364a37; *Curs. theol.*, t.4, p.81a.

2. Actio «immanens virtualiter est transiens potestque esse productiva termini ipsumque causare, et sic habet modum procedendi sicut ipsa actio, alias non posset usum productionis habere respectu termini producti, si sic non procederet».—*Curs. phil.*, t.3, p.197a9. Cf. t.2, p.309a44.

3. «Intelligere est pati, scilicet causaliter et in sua foecundatione».—*Curs. theol.*, t.4, p.148a. Cf. CAJÉTAN, *In Iam*, q.79, a.2.



jaillissent de leur fondement, ou mieux, comme l'action procède de son principe. L'émanation de l'acte cognitif, loin d'être un mouvement proprement dit, est un passage immédiat d'acte en acte; et l'acte n'est que la suprême réalisation de cette surexistence immatérielle et objective qui constitue la connaissance.

La connaissance, chez un vivant imparfait, requiert un certain mouvement qui perfectionne le sujet connaissant sur le plan de *l'acte premier*; mais cette première actuation suffit à déclencher et à engendrer la connaissance formelle, sur le plan lumineux de *l'acte second*. Pour connaître, il faut synthétiser le moi et le non-moi; dès que cette synthèse existe en acte premier, l'acte immanent de connaissance en jaillit aussitôt au niveau de l'acte second<sup>1</sup>, par voie d'émanation active.

Puisque la connaissance est l'acte de la faculté comme l'existence est l'acte de l'essence, l'origine de la connaissance peut être comparée à l'origine de l'existence. De même que l'existence émane de la matière actée par la forme, ainsi, bien que de façon analogue, la connaissance procède de la faculté informée par l'espèce impressée<sup>2</sup>. Mais d'autre part, comme la connaissance est une opération, son origine est analogue aussi à l'origine de toute action: de même que l'action émane activement de la puissance, actée sous l'action de la prémotion divine, ainsi la connaissance émane activement de la faculté sans exiger aucune intervention extrinsèque autre que le concours antécédent de Dieu, requis en toute activité créée.

Telle est, touchant l'origine de la connaissance, la doctrine que l'on trouve déjà chez Aristote<sup>3</sup>, saint Thomas<sup>4</sup>, Capréolus<sup>5</sup>, Cajétan<sup>6</sup> et Banez<sup>7</sup>, et qui reçoit, chez Jean de Saint-Thomas, sa dernière formulation.

La faculté est passive par rapport à son objet<sup>8</sup>; mais une fois fécondée

1. «In actione quae manet in agente, oportet, ad hoc quod procedat actio, quod objectum uniatur agenti, sicut oportet quod sensibile uniatur sensui ad hoc quod sentiat actu».—S. THOMAS, *Ia*, q.56, a.1, c.

2. «Intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio ejus, prout esse est perfectio existentis: sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere consequitur speciem intelligibilem».—S. THOMAS, *Ia*, q.14, a.4, c. «Actio quae manet in agente non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente. Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque».—*Ibid.*, q.54, a.1, ad 3.

3. ARISTOTE, *De Anima*, II, c.5, 417a29; III, c.4, 429b6.

4. *In VIII Physicorum*, lect.8, n.3; *In II de Anima*, lect.11 (ed. PIROTTA), n.360; *Q.D. de Anima*, a.3, c.; *De Ver.*, q.8, a.6, c. et ad 7; q.10, a.9, c.; *Ia*, q.79, a.2, c.; *IIa*, q.11, a.5, ad 2.

5. CAPRÉOLUS, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, sent.14, d.49, q.4 (éd. PABAN et PÈGUES 1900-1908), t.7, p.208b.

6. CAJÉTAN, *In Iam*, q.14, a.4; q.18, a.3; q.79, a.2.

7. BANEZ, *In Iam*, q.79, a.2, Douai 1614, t.2, pp.289b, 290b.

8. «Respondetur sensum dici potentiam passivam sicut intellectus, non respectu cognitionis, sed respectu formationis suae, ut ponatur in actu primo ad cognoscendum, eo quod utraque potentia debet actuari ab objecto, mediante specie».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.3, p.110a36.



par l'objet, elle est active par rapport à son opération<sup>1</sup>. Le principe adéquat de la connaissance n'est donc pas la faculté seule mais la faculté fécondée, c'est-à-dire la faculté de concert avec l'objet ou avec la similitude intentionnelle de l'objet, à savoir l'espèce impressée: l'espèce concourt, elle aussi, comme principe de la connaissance, écrit explicitement Jean de Saint-Thomas<sup>2</sup>.

Si l'on fait abstraction du concours divin requis en toute activité créée, et si nous nous maintenons sur le plan créé, il nous faut affirmer que la faculté fécondée est le principe suffisant de son acte de connaissance: c'est la faculté fécondée qui *élicite* activement<sup>3</sup> son acte de connaissance; ou bien — ce qui revient au même — c'est de la faculté fécondée que *procède* activement<sup>4</sup> l'acte de connaissance. Puisqu'il est essentiellement *vital*, l'acte de connaissance ne peut être imprimé, de l'extérieur, dans la faculté cognitive et constituer ainsi le terme d'une passivité; il doit jaillir activement du cœur même de la faculté: le propre d'un vivant est de se mouvoir soi-même<sup>5</sup>. C'est la faculté elle-même qui forme en elle l'acte immanent, qui n'est point ordonné à la production d'un terme, mais dont le rôle propre est d'informer et d'enrichir la faculté qui l'a produit et dans laquelle il demeure.

La dernière phase de la connaissance créée, en effet, s'explique, non par une détente de la puissance en l'acte, mais par un passage immédiat de l'acte premier à l'acte second, que Jean de Saint-Thomas appelle un mouvement métaphysique<sup>6</sup>. L'acte second n'est pas le terme d'une action antérieure<sup>7</sup>: il n'est pas éduité de la faculté par l'intermédiaire d'une

1. «Potentiae cognoscitivae sunt passivae respectu objecti moventis, et activae respectu operationis, quam eliciunt».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.3, p.109a43. Cf. pp.109a23, 110b42.

2. «Quod autem operatio ista procedat a potentia actuata objecto, ita quod etiam ab objecto dependeat ut a principio, ostendemus infra».—*Ibid.*, p.107b10. Cf. pp.107b16-41, 182a28ss.

3. «Potentia tamen actuata et foecundata specie vice objecti active elicit actum cognitionis».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.3, p.106a23. Appliquant cette doctrine à la vision béatifique, J. DE S.-THOMAS écrit: «Dicendum est . . . , recipiendo in se species objecti potentiam illis actuatam formare visionem tamquam actum in se manentem et nihil extra se producentem . . . Fundamentum sumitur primo, quia visio est actus vitalis, ergo elici debet a potentia vitali et a concursu animae».—*Ibid.*, p.141b3.

4. «Dum ergo talis actus vitalis sit, oportet quod procedat active a potentia, et non mere passive in illa sit, siquidem proprium est viventis se movere».—*Ibid.*, p.107b1.

5. «Haec sententia [Scoti, secundum quam angelus superior ipsam intellectionem produceret in intellectu angeli inferioris] nullatenus admittenda est, utpote contra totam philosophiam, quae docet cognitionem seu intellectionem esse actum vitalem, et immanentem, et consequenter de sua essentiali ratione petit quod non ab extrinseco imprimatur, sed ab ipso principio intrinseco oriatur: vitalis enim actus necessario est a principio vitae conjuncto».—*Curs. theol.*, t.4, p.1036a. Cf. *Curs. phil.*, t.3, pp.107b1 (voir note précédente); 107a7-12, 107a36ss., 141b19-21; *Curs. theol.*, t.4, p.103a, b.

6. «In intellectione . . . invenitur mutatio quasi metaphysica, id est reductio actus primi ad secundum».—*Curs. phil.*, t.3, p.353b30.

7. «Qualitas [nempe intellectio], quae est operatio et actus secundus, non procedit per aliam actionem».—*Ibid.*, p.352a39. Actio immanens «seipsa potest emanare sine alia distincta actione».—*Ibid.*, t.2, p.309b17. Cf. t.3, pp.348a16, 354a5, 355a34-40.

autre action<sup>1</sup>. C'est de façon *immédiate* que cet acte second procède de la faculté, *par simple émanation*, tout comme les propriétés découlent immédiatement de la substance, et les relations de leur fondement<sup>2</sup>. Mieux encore: l'acte cognitif est un acte second au même titre que l'acte second de l'action transitive: il participe donc, de façon éminente, aux prérogatives de l'action transitive<sup>3</sup>. De même que l'acte second transitif émane par lui-même de l'agent, sans l'intermédiaire d'aucune action, distincte de l'action même qui procède, ainsi l'acte second immanent, qui constitue la connaissance, peut émaner par lui-même de la faculté, sans faire appel à aucune action, distincte de la réalité même de l'acte de connaissance<sup>4</sup>: l'acte de connaissance procède immédiatement de la faculté, *par simple émanation*<sup>5</sup>.

Cette émanation simple, ou ce passage immédiat de l'acte premier à l'acte second, ne requiert aucune action sur le plan créé: mais elle pré-suppose toujours, évidemment, l'action éternelle de Dieu, principe de toute activité, de tout effet et même de tout être<sup>6</sup>, comme nous l'avons déjà montré, en étudiant l'origine de l'action immanente créée<sup>7</sup>. Et ainsi la procession immédiate de l'acte second à l'endroit de l'acte premier n'implique aucune contradiction: l'acte second en effet ne procède point de l'acte premier considéré en tant qu'il est en simple puissance par rapport à l'acte second; il procède de l'acte premier actué et déterminé par le concours de Dieu. Et, d'autre part, l'acte second est reçu dans l'acte premier, considéré cette fois comme simple potentialité, vis-à-vis de l'acte second<sup>8</sup>. Ainsi la faculté est simultanément principe efficient et principe matériel de sa connaissance, mais sous des rapports différents: heureuse explicitation de la solution, plutôt hâtive, que Cajétan avait apportée à la même difficulté.

La connaissance procède donc immédiatement et activement de la faculté fécondée. Ainsi en est-il également de l'amour: comme la connaissance et comme tout acte immanent créé, l'acte d'amour procède activement et immédiatement de la volonté informée par l'amour terminal.

3) L'origine de l'acte d'amour: rôle de la faculté.—Même sous l'emprise divine qui la meut à son opération, écrit saint Thomas, la volonté

1. «Ipsa autem intellectio non educitur per aliam actionem».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.3, p.354a5.

2. «Sicut passionis propriae a substantia emanant et relationes a fundamento, eo modo se habent illae qualitates, quae sunt actus immanentes respectu potentiae».—*Ibid.*, t.2, p.309b1. Cf. t.3, pp.352b7, 354a7.

3. Voir n.2, p.166.

4. Actio immanens «seipsa potest emanare, sine alia distincta actione, sed ipsa privilegium habet actionis».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.2, p.309b17. Emanat actio immanens «ad modum quo actiones emanant, quia non procedunt media alia actione».—*Ibid.*, t.3, p.352b2. «Pro ea parte, qua actiones sunt, seipsis emanant sicut actiones».—*Ibid.*, t.2, p.309a44. Cf. t.3, pp.197a7, 352b10, 354a5.

5. «Respondetur procedere actionem immanentem per simplicem emanationem, sicut actio ipsa transiens emanat a suo agente».—*Ibid.*, t.3, p.197a5.

6. *Ibid.*, t.2, p.489b33; voir n.3, p.166.

7. Cf. *sup.*, pp.164-167.

8. Voir n.4, p.166.

conserve la prérogative de son acte: sous la motion de Dieu, en effet, c'est la volonté qui opère<sup>1</sup>. Dieu ne meut pas la volonté pour lui faire subir une passivité, mais pour que, portée par cette motion divine, la volonté agisse: la motion divine est ordonnée à l'acte second de la volonté<sup>2</sup>.

La volonté n'est donc pas simplement passive, par rapport à son acte second: la volonté constitue le principe vital et actif de l'acte qui procède d'elle-même. Et sous ce rapport, l'origine de l'acte de tendance est, en tout, analogue à l'origine de l'acte de connaissance: l'acte de tendance émane immédiatement de la faculté et enveloppe virtuellement, en lui-même, un acte d'efficience.

Comme toute opération, l'acte de connaissance procède immédiatement de la faculté achevée en acte premier: processus qui s'effectue, non par un mouvement (point de mouvement qui se termine à l'action), mais par une sorte de jaillissement immédiat (*egressio*) ou une simple émanation. De même également, l'acte de tendance procède immédiatement de la volonté, quand celle-ci a été achevée par l'amour terminal qui lui confère son ultime disposition: et ce processus s'effectue, comme dans l'acte de connaissance, par un jaillissement immédiat ou une simple émanation. Dernier épanouissement d'une faculté déjà achevée par l'amour terminal, l'amour opérationnel est comme une efflorescence vitale de l'acte de tendance, au sein de la faculté<sup>3</sup>.

De plus, disions-nous, l'acte de connaissance, à titre d'acte second, enveloppe une efficience d'elle-même: tout acte second est efficient, soit formellement, quand il est ordonné à la production d'un terme distinct de lui-même, soit virtuellement, quand il constitue lui-même le propre terme entrevu par l'agent. Au même titre que l'acte de connaissance, l'acte immanent de tendance enveloppe virtuellement et éminemment, dans sa perfection transcendante d'acte immanent, une efficience de lui-même. Efficience qui implique, évidemment, comme toute efficience virtuelle ou formelle, l'intervention nécessaire de la cause première. L'automotion du vivant est conditionnée par la motion antécédente et concomitante de Dieu: le vivant créé ne *se meut* qu'à la condition d'être mû.

Jean de Saint-Thomas résume, en un seul paragraphe, les influences multiples qui concourent à l'élicitation de l'acte volontaire. C'est la volonté, dit-il, qui élicite effectivement l'acte de tendance considéré dans ses caractères spécifiques et individuels; cet acte dépend de l'objet, dans l'ordre de la causalité objective, formelle, et dans l'ordre de la causalité finale; enfin, dans l'ordre de la causalité efficiente, cet acte dépend encore de Dieu:

1. «Voluntas aliquid confert cum a Deo movetur; ipsa enim est quae operatur, sed mota a Deo».—*De Malo*, q.6, a.1, ad 4.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.5, p.528a. Cf. *Ibid.*, p.527b.

3. «Actus elicentia est ab ipsamet potentia immediate, ex ea enim vitaliter germinat, et elicitor quilibet actus».—*Ibid.*, p.495b. «... licet... emanatio actus amandi, amor sit, quia est actus vitalis per modum inclinationis egrediens a voluntate».—*Ibid.*, t.4, p.144b.



comme toute opération, l'acte de tendance dépend toujours du concours général de Dieu; mais, en plus, cet acte dépend d'un concours particulier de Dieu quand il s'agit du premier acte de la volonté<sup>1</sup>.

Les multiples actes de la volonté, en effet, entraînent, en raison même de leur diversité, une application particulière de toutes les lois générales, comme on s'en rendra compte en considérant les modalités fondamentales de l'amour opérationnel.

## II. LES MODALITÉS FONDAMENTALES DE L'AMOUR OPÉRATIONNEL

Jean de Saint-Thomas distingue deux modalités fondamentales de l'acte volontaire: le premier acte, c'est-à-dire celui qui constitue soit d'une façon absolue, soit d'une façon relative, le point de départ de l'activité volontaire; et secondement, les autres actes qui, par l'intermédiaire de ce premier, ont leur répercussion soit dans la volonté elle-même, soit dans les autres facultés.

Dans l'élicitation du premier acte, Dieu doit intervenir d'une façon spéciale. Cet acte, en effet, ne peut procéder efficacement ni d'un acte antérieur, ni de l'objet appétible, ni d'aucune autre créature: il ne peut procéder que de Dieu. Dans cette phase de l'activité volontaire, la volonté ne meut point, mais elle n'en est pas moins active: cet acte volontaire, même sous la motion de Dieu, procède activement de la faculté. La motion divine est ordonnée à l'activité de la volonté.

La motion par laquelle Dieu concourt à cet acte premier, se distingue donc du concours général de Dieu: elle se distingue évidemment du concours simultané qui accompagne l'acte; elle se distingue aussi du concours antécédent par lequel Dieu confère à la volonté, quand elle est en possession de son acte premier, une motion antécédente qui la détermine à produire un acte particulier. C'est sur l'existence de cette double motion antécédente que se fonde la distinction que saint Thomas établit entre la grâce opérante et la grâce coopérante<sup>2</sup>.

Et cette intervention spéciale, qui conduit la volonté à son premier acte, est requise, selon Jean de Saint-Thomas, en tout début d'activité volontaire: soit qu'il s'agisse d'éliciter le premier acte de toute la vie volontaire, soit qu'il s'agisse, au début d'une nouvelle phase d'activité, de poser un acte volontaire, qui n'est pas en connexion avec un acte antérieur, ni directement comme prolongement, ni indirectement comme déviation de cet acte.

C'est de cette motion que parle saint Thomas, quand il écrit que la volonté est mue comme par instinct dans l'élicitation de son premier acte<sup>3</sup>.

1. *Curs. theol.*, t.5, pp.494b, 510b. Cf. p.530a.

2. *Ia IIae*, q.111, a.2. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.5, p.528a.

3. «Necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis». — *Ia IIae*, q.9, a.4, c. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.5, pp.526ss.

Une fois en possession de ce premier acte, la volonté peut, non seulement se mouvoir elle-même, mais mouvoir aussi les autres facultés<sup>1</sup>.

La volonté peut d'abord se mouvoir elle-même, toujours évidemment avec le double concours de Dieu, antécédent et simultané. De même que l'intellect, déjà en acte d'intellection par rapport aux principes, peut se réduire de la puissance à l'acte par rapport aux conclusions; de même la volonté, déjà en acte par rapport à la fin, peut se réduire de la puissance à l'acte par rapport aux moyens.

Et la motion que la volonté exerce à l'endroit de ses actes particuliers, elle l'exerce aussi sur toutes les facultés inférieures qui ressortissent à son empire et auxquelles elle peut commander.

Or, explique Jean de Saint-Thomas, soit qu'elle surélève l'activité des puissances inférieures, soit qu'elle applique simplement ces puissances à leur opération, cette motion ne consiste pas en une sorte de sympathie morale, et elle ne résulte pas uniquement du fait que toutes ces facultés ont la même âme pour principe radical. Cette motion relève de la causalité efficiente et s'explique par une modalité physique, quelle qu'en soit la nature, qui est imprimée par la volonté dans la faculté inférieure et qui la modifie réellement<sup>2</sup>.

Il convient donc de distinguer très nettement le premier acte de la volonté, et les autres actes, qui en dérivent et qui trouvent leur épanouissement, soit dans la volonté elle-même, soit dans les autres facultés qui sont aptes à lui obéir.

Les actes, qui dérivent du premier acte, sont efficacement produits soit immédiatement dans la volonté, soit médiatement dans les autres puissances, par le premier acte volontaire; et le premier acte de la volonté, comme le mouvement du cœur, est produit par un principe externe, c'est-à-dire par Dieu. Toutefois, bien que le principe *moteur* soit externe, le principe, qui élicite l'acte volontaire, est un principe interne, à savoir la volonté. Cet acte, en effet, procède de la volonté, à titre d'activité: il est conféré à la faculté, non pas pour que la volonté le possède de façon statique, mais pour qu'elle en jouisse de façon dynamique; aussi, bien que produit par un principe externe, cet acte vital doit être élicité par la faculté elle-même<sup>3</sup>.

Nous n'avons fait qu'effleurer ici, nous le savons bien, les multiples problèmes que soulève Jean de Saint-Thomas, dans son étude de l'acte volontaire. Ces considérations, toutefois, aideront peut-être à faire comprendre un peu mieux ce qu'est l'activité affective et comment s'y vérifient les principaux caractères de l'action immanente.

---

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, t.5, p.495.

2. *Curs. phil.*, t.3, pp.408a35ss. Cf. *Curs. theol.*, t.5, p.496b.

3. *Curs. phil.*, t.2, pp.466a34ss.

## III. CONCLUSION

Comme l'acte de connaissance et comme tout acte immanent, l'acte de tendance est donc l'acte parfait d'un sujet parfait: il constitue une perfection formelle de l'agent qui l'élícite, puisqu'il est, à sa façon, comme l'acte de connaissance, un surcroît d'être dynamique, c'est-à-dire un mode d'être affectif, qui se surajoute à l'être entitatif du sujet aimant, en le mettant en rapport avec l'objet de son amour.

Comme l'acte immanent de connaissance, également, l'acte d'amour est un acte formellement immanent, mais virtuellement transitif. C'est à titre d'activité virtuellement transitive que l'acte premier de la volonté produit efficacement les actes particuliers de la volonté et commande les actes des puissances inférieures. C'est aussi à titre d'activité transitive, que la faculté de tendance produit en elle-même le complément intrinsèque qui conditionne son activité: c'est l'amour opérationnel qui produit l'amour terminal.

Par cette fécondité de l'amour opérationnel, qui trouve son fondement dans la pauvreté d'une faculté qui exige d'être achevée avant de s'épanouir en acte, l'homme se rapproche néanmoins de Dieu dont l'amour opérationnel, par voie de richesse surabondante, s'épanouit en la personne de l'Esprit-Saint: c'est l'Amour subsistant et infini du Père et du Fils qui est la raison suffisante de cet Amour substantiel et personnel qui constitue la troisième personne de la sainte Trinité.

Par la fécondité de son amour, qui se surajoute à la fécondité de sa connaissance, l'homme achève, en lui, l'image de la Trinité.

Image de la Trinité, puisqu'il reflète en lui la double *activité* immanente qui trouve son prototype en Dieu, l'homme est aussi l'image de la Trinité par la *fécondité* de son activité immanente. Les actes formellement immanents et virtuellement transitifs de connaissance et d'amour font participer l'homme, de façon très lointaine mais réelle, à cette activité ineffable, dont aucune créature n'aurait même soupçonné l'existence si elle ne nous avait été révélée par le Fils de Dieu lui-même: l'acte souverainement simple de connaissance et d'amour, dont la fécondité infinie surabonde en personnes au sein de l'adorable et indivisible Trinité.

ROBERT MORENCY, S. J.

---



## QUODLIBETA

*Nous publions sous cette rubrique les questions qu'on nous fait par écrit et nous tâchons d'y répondre. Toute lettre doit être signée et porter l'adresse de l'expéditeur. Les lettres anonymes ne seront pas lues. Le nom de l'expéditeur sera publié, à moins qu'il ne demande expressément le contraire.*

### Quaestiunculae

#### I. UTRUM MATER DEI POSSIT DICI CAUSA DEI ET ORIGO DEI?

Verba illa in quae calumniose invehitur quasi inaudita, non a memetipso protuli, sed citavi (*Ego Sapientia*, p.29 et n.8) ex Sancto Alberto Magno (*Mariale*, éd. BORGNET, t.37, p.200a) qui haec habet: «... Mater Dei est causa Dei et origo Dei secundum illud quod natum est». Et quando dicunt quod verba ista, causa scilicet atque origo, nonnisi metaphorice intelligenda sint sicut et illa «mater Dei», haeresim profitentur odiosissimam. Quod enim Beata Virgo proprie et veraciter Dei Genitrix sit atque Mater Dei Verbi ex ea incarnati, ab Ecclesia omnino necnon pluries declaratum est (Apud DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, 14<sup>a</sup> et 15<sup>a</sup> éd., 1922, nn.113, 201, 202, 214, 218, 256, 257, 290, 993, 1462). Et quomodo hoc intelligendum sit, ex eodem Alberto citavi: «Unde, cum nativitas respiciat esse hypostasis et personae primo et principaliter, naturam autem per posterius, ipsa dicitur mater Christi secundum hypostasim, quae hypostasis est Deus et homo, et ideo ipsa est mater Dei et hominis; licet non sit consubstantialis nisi quoad naturam humanam tantum, quia consubstantialitas ex intellectu suo non dicit nisi convenientiam in substantia; nativitas autem est personae primo et per se et naturae per consequens et posterius» (*In III Sententiarum*, d.4, a.5, ad 2, éd. BORGNET, t.28, p.85b). De qua re, ut ibidem dixi (n.16), videatur D. Thomas, *IIIa*, q.35, a.4. Et si dicatur quod ex hoc non sequitur Matrem Dei causam esse atque originem Dei nisi sensu metaphorico, respondendum quod causa et origo, ut absque discursu sed sola termini notificatione patet, de intrinseca ratione matris inveniuntur. Unde, si non est causa proprie atque origo, nec proprie mater dici posset.

## II. SANCTIFYING GRACE AND COMMON GOOD

NEW YORK.

Dr. Charles De Koninck:

Having followed with a great deal of interest and profit your learned exposition and forceful defence of *The Primacy of the Common Good*, I am writing to you to learn your position in regard to the following objection:

Sanctifying grace is ordained to the good of one man, alone. Gratuitous grace is ordained to the common good. But sanctifying grace is more noble than gratuitous grace. This fact seems to challenge the primacy of the common good.

I would be grateful, Professor, for your elucidation of the above difficulty.

Very sincerely,

JOSEPH T. CLUNE.

\* \* \*

The objection has been formulated and replied to by St. Thomas, *Ia IIae*, q.111, a.5:

«Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. Bonum enim gentis est melius quam bonum unius; ut Philosophus dicit, in *I Ethic.* Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis: gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiae, ut supra dictum est. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens».

«Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in *XII Metaphys.*, bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex. Unum quidem quod est in ipsa multitudine: puta ordo exercitus. Aliud autem quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis: et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiae quod est ordo ecclesiasticus: *sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior*».

## III. À PROPOS DE L'EXPRESSION «COMMUNISME CHRÉTIEN»

«... Beaucoup de personnes expriment une certaine sympathie pour le communisme. Ce n'est certes pas le matérialisme qui les attire, mais plutôt la seule idée d'avoir tout en commun. Je me demande s'il ne faudrait pas répandre l'idée qu'il y a aussi un communisme chrétien».

Sur le désir d'avoir tout en commun, S. Thomas s'est exprimé sans équivoque dans le commentaire sur les *Politiques* d'Aristote, livre II, leçon 4 (éd. Vivès), pp.69-70: «Et dicit [Philosophus] quod lex Socratis praedicta videtur bona in superficie, et videtur quod sit amabilis ab hominibus: et hoc propter duo. Primo propter bonum quod aliquis suspicatur futurum ex tali lege. Quando enim aliquis audit, quod inter cives sint omnia communia, suscipit hoc cum gaudio, reputans amicitiam admirabilem futuram per hoc omnium ad omnes. Secundo propter mala, quae putat tolli per hanc legem. Accusat enim aliquis mala, quae nunc fiunt in civitatibus, sicut disceptationes hominum ad invicem circa contractus, et judicia de testimoniis falsis, et hoc quod pauperes adulantur divitibus, tamquam omnia ista fiant propter hoc quod possessiones non sunt communes. Sed si aliquis recte consideret, nihil horum fit propter hoc quod possessiones non sunt communes, sed propter malitiam hominum. Videmus enim quod illi qui possident aliqua in communi, multo magis dissident ad invicem, quam illi qui habent separatas possessiones. Sed quia pauci sunt illi qui habent possessiones communes respectu illorum qui habent divisas, propter hoc pauciora litigia veniunt ex communitate possessionum: tamen si omnes haberent communes multo plura litigia essent. Tertiam rationem ponit ibi, «Adhuc autem justum etc.» Et dicit quod homo non solum debet considerare quot malis priventur illi qui habent communes possessiones et uxores, sed etiam quot bonis priventur. Debet enim legislator sustinere aliqua mala, ne priventur majora bona: tot autem bona privantur per hanc legem Socratis, quod videtur esse impossibilis talis conversatio vitae, ut patet per inconvenientia supra posita».

Quant à l'expression elle-même, il faut l'éviter, il me semble, pour la raison générale donnée par S. Thomas: de peur que la communauté des noms ne devienne une occasion d'erreur. (*Contra Gentes*, III, c.93). On pourrait laisser croire que le désir d'avoir tout en commun — ce désir dont parle Aristote et que S. Thomas commente dans le texte précité — est légitime. L'équivoque a déjà porté ses fruits chez des chrétiens, voire des catholiques, qui n'ont «pas d'objection contre le communisme comme tel, mais contre le matérialisme athée auquel il s'associe».

Enfin, quant à la communauté des biens des *Actes des Apôtres*: «Et habebant omnia communia» (II, 44; IV, 32), elle avait pour cause la recherche de la pauvreté, le renoncement, la charité, qui sont tout le contraire du désir dont parle S. Thomas dans le texte cité. Il suffira, pour s'en assurer, de lire son Opuscule *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, c.14; voir aussi le commentaire de Cornelius a Lapide sur les passages en cause, où l'on trouve de nombreuses références.



## Locomotion et finalité

La présente étude n'est pas autre chose qu'une illustration du caractère finaliste de la psychologie d'Aristote. Il s'agit de la locomotion chez les animaux, du *motus processivus*, comme l'appellent Aristote et saint Thomas.

On sait que pour Aristote il existe quatre degrés de vie: végétative, sensitive,<sup>1</sup> intellectuelle et locomotrice<sup>1</sup>. Pourquoi y a-t-il plus de degrés de vie qu'il n'existe d'âmes génériquement distinctes? Parce que la division des âmes se fait d'après les trois formalités essentiellement distinctes que l'on rencontre dans le mouvement vital: l'exécution, la forme et la fin. La division des degrés de vie, au contraire, se fait d'après la plus ou moins grande perfection que l'on rencontre au sein d'une même espèce de mouvement. Tout animal se meut lui-même au double point de vue de l'exécution et de la forme de son mouvement vital. Le principe de ce mouvement est l'âme sensitive. L'animalité est ainsi essentiellement constituée par la sensation.

Or la sensation comporte deux degrés, car elle ne se réalise pas avec la même perfection chez tous les animaux. Les uns possèdent tous les sens internes et externes; les autres n'en ont que quelques-uns: le toucher, pour ce qui est des sens externes, et le sens commun, comme sens interne. Celui-ci leur sert en quelque sorte d'imagination, sans laquelle ils seraient dépourvus d'appétit.

Il existe donc, selon Aristote, deux degrés de vie animale: l'animalité parfaite, caractérisée par la présence de tous les sens; et l'animalité imparfaite, caractérisée par la présence des seuls sens indispensables à l'animalité. La locomotion se rencontre dans la catégorie des animaux parfaits. Ainsi la sensation est indispensable à la locomotion, mais elle n'implique pas nécessairement la locomotion. Cela explique que la locomotion, qui est un degré de vie, ne donne pas lieu à une âme qui serait autre que l'âme sensitive.

Mais quelle relation y a-t-il entre la locomotion et une animalité parfaite? Pourquoi la locomotion fait-elle défaut, d'une manière générale, aux animaux qui n'ont de la sensation que le strict nécessaire? Sans aller plus loin, on pourrait faire voir a posteriori que la locomotion serait un inconvénient plutôt qu'un avantage chez un animal qui serait, par exemple, dépourvu de la vue. Mais il y a de cela une raison a priori, car la locomotion est non seulement le *signe*, mais la *conséquence* d'une animalité parfaite. En d'autres termes, certains animaux sont plus parfaits que d'autres, non pas parce qu'ils peuvent se mouvoir d'un lieu à un autre, mais ils peuvent se mouvoir d'un lieu à un autre précisément parce qu'ils sont plus parfaits.

---

(1) ARISTOTE, *De Anima*, III, c.10; S. THOMAS, *In III de Anima*, lect.16.

Sans doute c'est un truisme de dire qu'un animal qui peut se déplacer d'un endroit à un autre est plus parfait que celui qui ne le peut pas. Mais ce n'est plus un truisme quand on explique pourquoi il en est ainsi. Et c'est la réponse à ce pourquoi qui donne lieu chez Aristote à une explication finaliste. Aristote dira que certains animaux sont dépourvus de la locomotion, parce que celle-ci ne leur est pas nécessaire, tandis que d'autres en sont pourvus, parce qu'ils en ont besoin. Et cela repose sur la finalité qui existe dans la nature. La locomotion est un *moyen* qui permet la réalisation de certaines *fins* voulues par la nature; elle est au service d'une connaissance et d'un appétit plus parfaits. Un animal parfait a des exigences dont il ne trouve pas la satisfaction dans son entourage immédiat. Parce qu'il a de telles exigences, il connaît autre chose que ce qui est à sa proximité, et, connaissant ces choses, il les recherche; pour les atteindre il est doué de locomotion.

C'est ce qui fait dire à Aristote que le principe de la locomotion n'est pas l'âme sensitive, mais *l'appetibile*. Et cette affirmation revêt une importance capitale. Car dire que le principe de la locomotion est l'âme sensitive, ce serait affirmer que, de droit, tous les animaux en sont doués, et que c'est par accident que quelques-uns en sont dépourvus. Parler ainsi serait affirmer que les animaux dépourvus de la locomotion sont des êtres monstrueux. Or il n'en est rien. Les animaux immobiles sont dits imparfaits eu égard aux animaux mobiles, mais ils sont parfaits quant à leur espèce, puisqu'ils sont capables de croissance et de génération, opérations qui font défaut aux animaux monstrueux.

Cette doctrine, Aristote l'appuie expressément sur l'axiome: *Natura nihil frustra facit, nec deficit in necessariis*. Cela signifie, comme le remarque saint Thomas, que si les animaux imparfaits étaient pourvus du principe du mouvement local, ils auraient, par le fait même, les parties organiques nécessaires à la locomotion, sans quoi ce principe leur serait superflu. Donc s'ils sont dépourvus de telles parties, c'est qu'elles leur seraient inutiles. On ne doit donc pas dire: certains animaux ne marchent pas parce qu'ils n'ont pas de pattes; mais ils n'ont pas de pattes parce qu'ils ne doivent pas marcher. C'est une application du principe général que les parties du corps sont pour les parties de l'âme, lequel est lui-même un cas particulier de cet autre principe encore plus général: la matière est pour la forme.

Il ne suit pas de là que tous les animaux qui n'ont que le sens du toucher sont nécessairement privés de la locomotion. L'affirmer serait une conclusion qui n'est pas contenue dans les prémisses posées par Aristote, et qui, de plus, irait contre l'expérience. Car c'est un fait que certains animaux très imparfaits sont capables de se mouvoir d'un mouvement qui est un véritable *motus processivus*. Mais ce fait ne prouve pas que, *de soi*, la locomotion n'est pas la conséquence d'une animalité parfaite. L'animal qui a le pouvoir de se mouvoir d'un lieu à un autre, même s'il n'a de la sensation que le minimum, se meut en vue d'une fin. Or étant donné que la locomotion est un moyen en vue d'une fin, il est normal qu'elle se trouve *d'abord et principalement* chez les animaux capables de se représenter cette

fin. Mais rien n'empêche qu'elle se rencontre *secondairement, et par mode de participation imparfaite*, chez ceux qui en sont incapables. Dans ce cas, la recherche d'une fin par le moyen de la locomotion implique ce qu'Aristote appelle une représentation *indéterminée* de cette fin. Bref, les animaux qui n'ont que le sens du toucher, et qui sont néanmoins doués de la locomotion sont *un lieu de passage* entre les animaux immobiles et ceux chez qui la locomotion se réalise selon sa plus haute perfection. On peut donc affirmer que la locomotion est simplement la conséquence d'une animalité parfaite.

STANISLAS CANTIN.

---



## The Notion of Formal Logic

The term «Formal Logic» is rather common among modern authors, both scholastic and non-scholastic. In spite of the frequent use of this term, Formal Logic seems to be a science whose nature has not been made clear, as is evident from the various meanings attributed to it by different authors and from the variety of subjects which one can find treated under the heading of Formal Logic. While it is usually held to be distinct from Material Logic, it is difficult, if not impossible, to find a clear and precise statement of the nature of this distinction.

In the *Critique of Pure Reason*<sup>1</sup> Immanuel Kant writes of Formal Logic as follows: «General Logic, as we have seen, makes abstraction of all content of cognition, that is, of all relation of cognition to its object, and regards only the logical form in the relation of cognitions to each other, that is, the form of thought in general». Kant, then, considered Formal Logic as being a science of pure form—a form conceived as bearing no relation to the content of knowledge. This same doctrine is found repeated in some of the present-day manuals of Logic.

Although Kant seems to have been quite confident that his own conception of Logic was the traditional one, it implies a notion of the nature of Logic which is contrary to Aristotelian and Thomistic teaching. It is only after agreement has been reached on the nature of Logic and its formal object that we can discuss a division within the science of Logic. It is common scholastic doctrine that the formal object of Logic is second intention. Second intentions are relations which are formed by the mind through comparison of objects and which, therefore, have their foundations in first intentions—in known objects: «relationes quae attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectae», as St. Thomas explains<sup>2</sup>. Since relations are known only through their foundations, it is impossible for any part of Logic to treat of forms which have no reference to what is now usually called the content of thought.

It appears that this concept of Formal Logic as a science of empty forms—i.e., forms having no relation to objects—arises from the fact that some parts of Formal Logic contain rules which have a universal validity. This is especially true of the rules of the syllogism, which are treated in the *Prior Analytics*. However, this universality of Formal Logic can be explained without an appeal to empty forms. The rules of the syllogism can have universal application not because they prescind from objects, but because they prescind from certain differences in the objects about which we reason. In so far as these objects all have something in common, they can all be signified by nouns. Because all nouns signify *sine tempore*,

---

1. Everyman's Library, E. P. Dutton and Co., N. Y., p.65.

2. *Q. D. de Potentia*, 1.7, a.11.

they can be used as subject and predicate in the syllogism. But subject and predicate are precisely syllogistic terms<sup>1</sup>. Therefore, since the terms of the syllogism are all nouns, and since all nouns are second intentions founded on first intentions, the syllogism cannot base its validity on empty forms. It is valid only because it has a foundation in objects.

There are other objections to Kant's position regarding the nature of Formal Logic. Logic is a science. Since science is science strictly only in so far as it is true<sup>2</sup>, Logic must contain truth. But there can be no truth in *entia rationis* apart from their foundations in things because truth in us is an *adaequatio intellectus ad rem*. If the intellect possessed truth in knowing *entia rationis* which have no foundation in reality, truth would become *adaequatio intellectus ad seipsum*.

Secondly, Logic is an art whose purpose is to direct the acts of reason. But these acts are always concerned with objects; they imply a transcendental ordering of the mind to the object. If the whole being of the acts of knowledge is to be ordered to objects, the science which is concerned with these acts cannot disregard that which the act is about. Therefore, to say that Logic is concerned with acts of reason is to say that it cannot prescind from objects. Logic, therefore, must be concerned with objects.

John of St. Thomas in the *Praeludium secundum* of his *Ars Logica* makes a comparison between the art of Logic and the practical arts. Both practical and speculative art have matter and form. «*Materia sunt res seu objecta, quae volumus recte cognoscere. Forma autem est ipse modus seu dispositio, qua connectuntur objecta cognita*». Although John of St. Thomas throughout his writing carefully observes the Aristotelian distinction between Material and Formal Logic, it is not clear in this text that he has designated exactly the basis for the distinction between the two parts of the science. The form which is the mode in which, or the disposition according to which, known objects are conjoined is second intention, which is the formal object of Logic in its entirety and cannot, therefore, be used to distinguish one part of Logic from another. Hence, a division of the art of Logic must be based on a difference in second intentions. Since second intentions are relations, and since relations are diversified according to their foundations, we must search for differences in their foundations. We follow this same procedure when we divide Logic on the basis of the three acts of the intellect.

The first intentions which are the foundations of second intentions contain within themselves a matter and a form, as can be best known from the fact that the immanent act of knowing has a term. This term is the concept or *species expressa*. It is called term because it is a form perfecting the intellect. Just as the accidental form of a material object terminates the quantity, this form terminates the act of knowing because it represents to the intellect the object as it is in the state of being known. The form

1. *Prior Analytics*, I, chap.1, 24b16. Cf. also ST. THOMAS, *In I Perihermeneias*, lect.1, n.5.

2. *In II Posteriorum Analyticorum*, lect.20, n.15.

thus understood is the object existing intentionally in the intellect. As form it is a formal sign representing the known object<sup>1</sup>. The form will vary with the mode of conceiving the object.

The second intentions based on this *species expressa*, this formal sign, are the object of Formal Logic. The logician distinguishes them first according to their mode of signification because they are founded on a sign. Following upon this he considers these second intentions as parts or wholes of logical entities. For example, the noun and verb are distinguished first because of their different modes of signification. The noun signifies *sine tempore*, whereas the verb signifies *cum tempore*. Because of this difference in mode of signification the noun and verb play different roles in the composition of the enunciation.

The second intentions of Material Logic are those which are founded, not on the formal sign, but on the signified object, i.e., the object as it is in the state of being known. Material Logic must not be confused with Metaphysics or Philosophy of Nature, both of which study real beings as they are in reality. Material Logic, like Formal Logic, studies second intentions, but the second intentions of Material Logic have their foundations in the known object and are of such a nature that they cannot belong to the object except as it is in the state of being known. For instance, the logical universal is a second intention which belongs to the subject of Material Logic. It has its foundation in the known object, not as this object exists apart from the mind, but only as it is in the state of being known, i.e., the logical universal is founded on the metaphysical universal.

Aristotle treated Formal Logic in the *Perihermeneias* and in the *Prior Analytics*. The subject of the *Perihermeneias* is the enunciation, which is the sign of the judgment. The *Prior Analytics* treats of the syllogism in general, i.e., in abstraction from differences in objects. The books of Material Logic are the *Categories*, the *Posterior Analytics*, and the *Topics*. The *Categories* is concerned with the ten supreme genera into which we divide finite being. The *Posterior Analytics* treats of demonstration, the use of the syllogism in necessary matter, which issues in science or certain knowledge. The books of the *Topics* have as their subject the syllogism as used in probable reasoning. The *Sophistics* is the only part of Logic which treats of both Material and Formal Logic. It discusses defects in reasoning, which can be found in both the form and the matter of Logic.

BERNARD M. FLYNN.

---

1. «Signum formale est formalis notitia, quae seipsa, non mediante alio, repraesentat».—JOHN OF ST. THOMAS, *Cursus philosophicus* (ed. REISER), t.1, p.10a4.



# L'âme et ses puissances selon Aristote

---

## A. LA NATURE DE L'ÂME

«La psychologie sera purement expérimentale; elle n'a pour objet que les phénomènes, leurs lois et leurs causes immédiates: elle ne s'occupe ni de l'âme ni de son essence, car cette question, étant en dehors de l'expérience et de la vérification, appartient à la métaphysique». Ainsi s'exprime Ribot dans la préface de sa *Psychologie anglaise contemporaine*<sup>1</sup>.

Il y aurait lieu de qualifier d'usurpation l'emploi du mot psychologie pour désigner une science qui «ne s'occupe ni de l'âme ni de son essence». Mais ce n'est pas ce qui importe le plus. Autrement plus importante est cette affirmation que la question de l'âme et de son essence est «en dehors de l'expérience et de la vérification». Incontestablement c'est la psychologie qui nous vient d'Aristote qui est ici mise en cause. Aussi allons-nous exposer la notion de l'âme telle qu'on la trouve dans le *De Anima* commenté par saint Thomas, et l'on verra s'il est vrai que cette notion «appartient à la métaphysique» au sens que Ribot et ses disciples donnent à ce mot.

### I. DÉFINITION NOMINALE

Avant de se demander quelle est la nature de l'âme, il importe de savoir ce qu'on entend par le nom au moyen duquel on la désigne. Ce nom ne signifie pas autre chose que le principe intrinsèque d'où procède la vie chez un être naturel. En effet, parmi les êtres de la nature, les uns ont la vie, les autres ne l'ont pas. Les premiers sont appelés *animés*, les autres, *inanimés*<sup>2</sup>.

Remarquons en premier lieu que le nom d'âme signifie un principe de vie intrinsèque, c'est-à-dire un principe qui se trouve à l'intérieur du vivant. On ne peut donc pas donner le nom d'âme à tout ce qui est principe de vie de quelque manière. Dieu est le premier principe de toute vie; cependant Il n'est l'âme d'aucun être. Les parents sont aussi principes de vie pour leur enfant; ils n'en sont pas l'âme.

Remarquons en second lieu que *vivant* et *animé* ne sont pas synonymes. Il y a des vivants qui ne sont pas animés. C'est le cas de

---

1. Cité par G. DUMAS *Nouveau traité de psychologie*, Paris, Alcan, 1930, t.1, p.335.

2. S. THOMAS, *Ia*, q.75, a.1, c.

Dieu et des anges. La division des êtres en animés et inanimés ne s'applique qu'aux êtres de la nature. Or Dieu et les anges ne font pas partie de la nature.

## II. DÉFINITION RÉELLE

### 1. *Manière de définir l'âme*

L'âme se définit à la manière de l'accident. Or la définition de l'accident comporte toujours un élément qui ne fait pas partie de son essence, à savoir la substance qui lui sert de sujet.

Il en est ainsi de l'âme. On ne peut la définir sans faire entrer dans sa définition une entité étrangère à son essence, à savoir le corps qu'elle informe. Car l'âme est une forme. Nous le savons déjà par la définition nominale. En effet, un être animé est un corps vivant. Et puisque tous les corps ne sont pas vivants, comme on le constate par l'expérience, on peut tout de suite affirmer que l'être animé est un être qui, en plus d'être un corps, a cette détermination qu'on appelle la vie, et qui lui vient de l'âme. L'essence de l'âme est donc d'être le principe de vie du corps qu'elle anime. Et celui-ci, relativement à l'essence de l'âme, est le sujet dans lequel elle se trouve, comme la substance est le sujet dans lequel l'accident est reçu<sup>1</sup>.

### 2. *Notions prérequises à la définition de l'âme*

a) *Les dix prédicaments.*—Nous supposons admise la division de l'être fini en dix modes réels, qui sont la substance et les neuf accidents. On appelle substance ce qui existe en soi et non dans un autre comme dans son sujet d'inhérence. On appelle accident ce qui existe dans un autre comme dans son sujet d'inhérence.

b) *Matière, forme et composé.*—Chez les êtres matériels, la substance se dit tantôt de la forme, tantôt de la matière, tantôt du composé de matière et de forme. On appelle matière ce qui est en puissance à devenir un être complet tant au point de vue de l'existence que de la spécification. On appelle forme le principe qui, en actualisant la matière, fait qu'il en résulte un être complet quant à l'existence et quant à la spécification. La matière et la forme sont des parties substantielles; le composé des deux est un tout substantiel. Ni la matière, ni la forme ne sont des êtres. On ne peut donc pas leur appliquer cette appellation de «*hoc aliquid*» qu'Aristote réserve à la substance composée, quand il s'agit de choses matérielles<sup>2</sup>.

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.1 (ed. PIROTTA), n.213.

2. *Ibid.*, n.215.

c) *Acte premier et acte second.*—L'acte, principe opposé à la puissance, se réalise de deux manières, selon qu'il s'agit de l'acte premier ou de l'acte second. Celui qui, par l'étude, acquiert la connaissance d'une science qu'il ignorait, passe de la puissance à l'acte. On dit de cet acte qu'il est un acte premier, par opposition à cet autre acte qu'est l'usage actuel d'une connaissance que l'on possède à l'état habituel, et qu'on nomme acte second<sup>1</sup>.

d) *Substance corporelle et incorporelle.*—Dire d'un être qu'il est une substance, ce n'est pas affirmer nécessairement qu'il est un corps. Il existe des substances non-corporelles. Mais parce que nous sommes plus familiers avec les choses corporelles qu'avec les choses non-corporelles, c'est surtout avec ces dernières que se réalise pour nous le plus manifestement la notion de substance<sup>2</sup>.

e) *Corps naturels et corps artificiels.*—Parmi les corps, les uns sont naturels, les autres sont artificiels. Un homme, une pierre, un arbre sont des corps naturels; une maison est un corps artificiel. Et quand nous parlons de substance, nous avons surtout en vue les corps naturels, parce que le corps naturel est substance tant par sa forme que par sa matière, tandis que le corps artificiel n'est substance que par sa matière<sup>3</sup>.

f) *Corps vivant et corps non-vivant.*—Les corps naturels, à leur tour, sont de deux sortes: les uns ont la vie, les autres ne l'ont pas. Nous disons d'un corps qu'il est vivant quand il possède en lui-même le principe actif de son mouvement. Au contraire, on dit d'un corps qu'il est non-vivant quand son mouvement est dû à l'activité exclusive d'un agent extérieur<sup>4</sup>.

### 3. La définition d'Aristote

Au moyen des notions qui précèdent, Aristote a formé la définition réelle suivante: L'âme est l'acte premier d'un corps naturel organique qui a la vie en puissance. Cette définition comporte deux parties dont la première se rapporte à l'essence de l'âme, tandis que la seconde concerne le sujet dans lequel elle est reçue.

## III. EXPLICATION DE LA DÉFINITION

### I. Relativement à l'essence de l'âme

a) *L'âme est un acte.*—Dire que l'âme est l'acte du corps vivant, c'est affirmer qu'elle en est la forme substantielle. En effet, nous savons que le corps vivant est une substance, puisqu'il est un corps naturel, et que c'est avec le corps naturel que la substantialité nous est le plus mani-

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.1, n.216.

2. *Ibid.*, n.217.

3. *Ibid.*, n.218.

4. *Ibid.*, n.219.



feste. Nous savons aussi que le corps vivant est un être en acte, puisqu'il est un composé, un « hoc aliquid », selon l'expression reçue. Nous savons encore que le corps vivant est un corps dans lequel la vie existe comme dans son sujet, le mot «sujet» étant pris ici dans son sens large, comme on dit de la matière première qu'elle est le sujet de la forme.

Dès lors, étant donné que la substance se dit tantôt de la matière, tantôt de la forme, tantôt du composé, et que, d'autre part, l'âme ne saurait être ni le composé, lequel est le corps vivant, ni la matière, laquelle est le sujet de la vie, il s'ensuit qu'elle est substance au sens de forme<sup>1</sup>.

L'âme est donc l'acte d'un corps naturel qui a la vie en puissance. Nous disons: d'un corps qui a la vie en puissance, et non pas en acte, parce que le corps qui a la vie en acte, c'est le composé, lequel ne doit pas entrer dans la définition de la forme<sup>2</sup>.

Il est à remarquer qu'Aristote affirme expressément que l'âme est l'acte du corps comme la substance est acte, ce qui écarte immédiatement l'idée que l'âme soit une forme accidentelle, car l'accident aussi est un acte. Entre la forme substantielle et la forme accidentelle il y a cette différence que la première donne l'« esse simpliciter », tandis que la seconde donne l'« esse secundum quid ». Il suit de là qu'il est impossible que plusieurs formes substantielles se rencontrent dans une même chose, car la première donnerait l'« esse simpliciter », et toutes les autres adviendraient à un être qui existerait déjà en acte. C'est donc une même forme substantielle qui fait qu'un être est substance, qu'il est corps et qu'il est animé<sup>3</sup>.

b) *L'âme est acte premier.*—Affirmer que l'âme est une forme substantielle, c'est affirmer qu'elle est un acte premier. C'est affirmer également que l'âme ne s'identifie pas avec l'opération vitale, laquelle est nécessairement un accident, ce qui veut dire un acte second. L'opération émane d'un agent; donc de quelque chose qui lui est antérieur.

Du fait que l'âme est acte premier, il s'ensuit qu'il existe entre elle et l'opération qu'est l'acte second une séparabilité telle que, certaines opérations ne s'exerçant pas, l'âme exerce quand même son rôle informateur<sup>4</sup>.

## 2. Relativement au sujet de l'âme

a) *L'âme est l'acte du corps.*—L'âme est une forme substantielle. Comme toute forme substantielle, elle actualise immédiatement la matière première. Mais en cela elle ne se distingue pas des autres formes substantielles. Aussi pour en donner une définition formelle, on dit qu'elle est l'acte du corps. L'âme se trouve ainsi définie précisément en tant

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.1, nn.220-221.

2. *Ibid.*, n. 222.

3. *Ibid.*, nn.223-225.

4. *Ibid.*, n.229.

qu'âme. Dès lors, son sujet propre n'est pas la matière première toute nue, ce qui est vrai pour n'importe quelle forme substantielle, mais la matière comportant le degré de corporéité.

Comme il ne peut y avoir plusieurs formes substantielles dans un même être, la corporéité qui est prérequise à l'information de l'âme est un effet formel de l'âme même. En d'autres termes, l'âme, en actualisant la matière, lui confère simultanément la corporéité et la vie, celle-là comme condition de celle-ci<sup>1</sup>.

b) *L'âme est l'acte d'un corps organique.*—Nous savons déjà que l'âme est l'acte premier d'un corps naturel qui a la vie en puissance. Or un corps qui a la vie en puissance, c'est un corps organique. Un corps organique, c'est un corps muni d'organes divers. Cette diversité est requise par la perfection de l'âme. L'âme, en effet, est la plus parfaite parmi les formes des êtres corporels. Etant la plus parfaite des formes naturelles, elle est le principe radical d'opérations plus nombreuses et plus variées que les formes des êtres inanimés. Pour l'exercice de ces opérations, il lui faut des instruments qu'on appelle organes.

Que le sujet de l'âme soit un corps organique, on le constate par le fait que l'âme la moins parfaite, celle de la plante, est l'acte d'un corps organique. En effet, les opérations de la plante s'exercent au moyen de parties dissemblables telles que les racines, les branches, etc.

Etant donné qu'un corps organique est un corps disposé de manière à permettre l'exercice des opérations vitales, il s'ensuit qu'un corps organique est un corps qui a la vie en puissance. Cette dernière particule n'est donc pas indispensable à la définition de l'âme. On peut dire simplement que l'âme est l'acte premier d'un corps naturel organique<sup>2</sup>.

#### IV. L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS

##### 1. *Union immédiate*

Il résulte de cette définition que l'union de l'âme et du corps ne constitue pas un problème. On n'a pas à se demander si cette union se fait par le moyen de quelque entité intermédiaire, puisque l'âme est la forme du corps. C'est par elle-même que la forme est unie à la matière; elle est l'acte de la matière. Dire que la matière est unie à la forme, ou dire que la matière est actualisée, c'est dire une seule et même chose. L'âme et le corps ne font qu'un; ce ne sont pas deux entités accolées l'une à l'autre. Une chose a de l'unité dans la mesure où elle est être. Or seul l'être en acte est être au sens plein du mot; de même lui seul possède l'unité parfaite.

1. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus philosophicus* (ed. REISER), t.3, p.14a21.

2. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.1, nn.230, 233.

Et puisque tout l'être du corps vivant lui vient de l'âme comme de sa forme, ainsi c'est d'elle qu'il reçoit son unité. Cela revient à dire que l'âme et le corps sont unis immédiatement<sup>1</sup>.

## 2. *L'unité de l'âme chez le vivant*

Etant donné que l'âme est une forme substantielle, il s'ensuit qu'elle est unique en tout être vivant. C'est dire que chez un être où se rencontrent plusieurs degrés de vie, c'est une seule et même âme qui lui confère tous ces degrés.

Cette doctrine n'est qu'une application aux êtres vivants de la doctrine générale selon laquelle la forme substantielle est unique en chaque être mobile. S'il y avait plusieurs formes substantielles dans un même être mobile, cet être ne serait pas un d'une unité essentielle; il n'aurait qu'une unité accidentelle. En d'autres termes, on ne pourrait pas dire de lui qu'il est un être; il faudrait dire qu'il est composé de plusieurs êtres. Ainsi dans le cas de l'homme, ce serait affirmer qu'il n'est pas un être substantiellement un, mais qu'il est un agrégat de plusieurs êtres, corporel, végétatif, sensitif et intellectif, accidentellement unis entre eux.

Ceux qui ont soutenu la pluralité de la forme substantielle dans un même composé n'ont pas vu que l'unité essentielle ne peut résulter que de deux principes dont l'un est essentiellement puissance et l'autre essentiellement acte. Comme la forme substantielle est ce qui actualise la matière, s'il y en a plusieurs, il y aura plusieurs actes, et le composé ne sera plus composé d'acte et de puissance, mais d'acte et d'acte. On a beau dire, comme le prétend Scot, qu'une première forme substantielle ne donne qu'un « e s s e » incomplet, et que cet « e s s e » reste en puissance à l'égard d'une forme plus parfaite, il n'en est pas moins vrai que cette première forme substantielle, si imparfaite soit-elle, est un acte, et que de l'union de cet acte à la puissance il résulte un être en acte.

Dès lors on s'explique que l'union de deux actes ne puisse constituer qu'une unité accidentelle. C'est que tout acte, quelque imparfait qu'il soit, constitue une essence. Or deux essences unies l'une à l'autre ne peuvent donner une seule essence. Au contraire, la puissance unie à l'acte donne une seule essence, précisément parce que la puissance, comme telle, n'est pas autre chose que la puissance de telle quiddité à laquelle elle est ordonnée. Du fait que c'est l'acte qui apporte l'essence, il ne peut constituer qu'une seule essence avec la puissance qui le reçoit. Voilà pourquoi, comme le dit expressément Aristote, il n'y a pas lieu de chercher comment l'unité résulte de l'acte et de la puissance<sup>2</sup>.

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.1, n.234.

2. CAJÉTAN, *In Iam*, q.76, a.3, c.



## V. ILLUSTRATION DE LA DÉFINITION

1. *Relativement à l'essence de l'âme*

a) *L'âme comparée aux formes artificielles.*—Etant donné que les formes artificielles sont des accidents, elles sont plus connues pour nous que les formes substantielles, parce que plus à proximité de nos sens. On aura donc une idée plus parfaite de la nature de l'âme, laquelle est une forme substantielle, si on la met en regard des formes artificielles.

Prenons n'importe quelle chose artificielle; une table, par exemple. La forme de la table, comme toute forme artificielle, ne fait pas partie de l'essence du sujet qu'elle informe. Si la table est faite de bois, sa forme ne fait pas partie de l'essence du bois. C'est pourquoi la table peut cesser d'être une table, sans que le bois dont elle est faite cesse d'être du bois. La disparition de la forme n'entraîne pas la disparition du sujet informé.

Avec les formes substantielles les choses se passent autrement. Si une forme substantielle disparaît, son sujet devient *e s s e n t i e l l e m e n t a u t r e*. Ainsi en est-il de l'âme. Comme c'est elle qui donne au corps vivant sa nature de corps vivant, quand elle cesse d'informer ce corps celui-ci perd sa nature. C'est ce qui fait dire à saint Thomas que l'œil et la chair, chez un mort, ne sont ainsi appelés que d'une manière purement équivoque<sup>1</sup>.

b) *L'âme comparée à ses parties ou puissances.*—Les puissances ou parties de l'âme sont plus connues pour nous que l'âme elle-même. Ainsi nous savons mieux à quoi nous en tenir sur la puissance visuelle, qui est une partie de l'âme, que sur l'âme elle-même. C'est pour cela que, dans l'étude de l'âme, nous allons des objets aux actes, puis des actes aux puissances, et finalement des puissances à la nature de l'âme. On aura donc une notion plus parfaite de l'âme si on la compare à ses parties, puisque les parties de l'âme sont aux parties du corps ce que l'âme entière est au corps entier.

Si l'œil était un animal, la vue serait son âme et l'organe visuel serait la matière informée par cette âme. Dès lors, advenant la disparition de la vue, l'œil ne serait plus un œil que de nom, comme c'est le cas pour l'œil d'une statue. Or ce qui est vrai d'une partie du vivant, il faut le dire du vivant tout entier. Donc quand l'âme disparaît, il ne reste du corps vivant que le nom<sup>2</sup>.

2. *Relativement au sujet de l'âme*

a) *Le corps qui a la vie en puissance.*—Le sujet de l'âme est le corps qui a la vie en puissance, c'est-à-dire le corps qui est en puissance à exercer

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.2, nn.235-238.

2. *Ibid.*, nn.238-239.

les opérations vitales. Or il y a deux manières pour une chose d'être en puissance; ou bien elle est en puissance en ce sens qu'elle n'a pas en elle le principe de son opération; ou bien elle possède ce principe, sans toutefois exercer actuellement cette opération. C'est de cette seconde manière que le sujet de l'âme est un corps qui a la vie en puissance.

b) *Vie en acte premier et vie en acte second.*—La distinction qui précède n'est pas inutile. En effet la semence et le fruit de la plante sont des corps qui ont la vie en puissance; mais ce ne sont pas des êtres animés. Ils sont en puissance à être informés par une âme; ils ne sont pas en puissance à l'exercice des opérations vitales. De là l'importante distinction qu'il faut faire entre la *vie en acte premier* et la *vie en acte second*. La *vie en acte premier* est quelque chose d'ordre substantiel; c'est l'âme même. La *vie en acte second* est d'ordre accidentel; ce sont les opérations vitales. C'est de celle-ci qu'il est question quand on dit de l'âme qu'elle est l'acte premier d'un corps naturel qui a la vie en puissance<sup>1</sup>.

## VI. DÉMONSTRATION DE LA DÉFINITION

### 1. *Notions prérequis*

Comme on arrive à la connaissance de ce que l'on ignore au moyen de ce que l'on sait, et que la démonstration est ordonnée à faire connaître une chose, il s'ensuit que le point de départ de toute démonstration est ce qui est le plus connu pour nous.

Mais la connaissance que nous avons des choses dépend à la fois de la capacité que nous avons de les connaître et de la possibilité que les choses ont d'être connues. Il y a des choses qui sont très connaissables en elles-mêmes, mais qui le sont moins pour nous; il y en a d'autres qui sont très connaissables pour nous, mais qui le sont peu en elles-mêmes.

De là vient que la démonstration est de deux sortes: l'une procède de ce qui est le plus connaissable en soi et va à ce qui l'est moins, c'est-à-dire de la cause à l'effet; l'autre procède de ce qui est le plus connaissable pour nous, et va à ce qui l'est moins, c'est-à-dire de l'effet à la cause.

C'est ce dernier procédé qui est le plus usité en philosophie de la nature parce qu'ici, la plupart du temps, les effets sensibles nous sont plus connus que leurs causes. Aussi la démonstration de la définition de l'âme sera-t-elle une démonstration de cette nature. Elle va nous faire voir la cause qui explique pourquoi l'âme a été définie l'acte premier d'un corps

1. S. THOMAS, *op. cit.*, lect.2, n.240.

naturel organique, et cela à partir des effets dont elle est le principe, c'est-à-dire à partir des opérations vitales, lesquelles sont plus connues pour nous que l'essence de l'âme<sup>1</sup>.

## 2. Nature de cette démonstration

Aristote démontre que l'âme est l'acte premier ou la forme substantielle du corps vivant au moyen d'un syllogisme ainsi construit: ce qui est le premier principe de la vie du corps vivant est l'acte et la forme de ce corps; or l'âme est le premier principe de la vie du corps vivant; donc elle en est l'acte et la forme.

Il va sans dire que ce raisonnement est a posteriori. En effet, c'est parce que l'âme est acte et forme du corps qu'elle est premier principe de vie. En d'autres termes, le fait que l'âme est le premier principe de vie est postérieur au fait qu'elle actualise et informe le corps<sup>2</sup>.

## 3. La mineure: l'âme est le premier principe de la vie du corps vivant

a) *Les quatre degrés de vie.*—Il ne saurait être question ici de prouver strictement que l'âme est le premier principe de la vie du corps vivant, puisque le fait d'être principe de vie n'est pas une propriété mais l'essence même de l'âme. Aussi Aristote se contente-t-il de développer la mineure en partant d'un fait qui lui tient lieu de principe, à savoir qu'il y a dans la nature des êtres qu'on appelle animés et d'autres, inanimés: leur différence provient de ce que les uns ont la vie et que les autres ne l'ont pas. C'est là une donnée du sens commun. Le partage des êtres naturels en vivants et non-vivants est un fait qui se constate, mais qui ne se démontre pas<sup>3</sup>.

A cette première constatation s'en ajoute une autre: la diversité des degrés de vie dans la nature. Il y a des vivants dont toute l'activité vitale consiste à se nourrir, à croître et à dépérir. Ils appartiennent au premier degré de vie, celui de la vie végétative, que l'on trouve dans la plante. Il y en a d'autres chez qui, à cette première forme de vie s'ajoute la sensation; ce sont les animaux. Parmi ceux-ci les uns sont caractérisés par l'immobilité, les autres sont doués de la locomotion. De là deux autres degrés de vie. Enfin il y a des êtres qui, en plus de ces trois perfections, sont doués d'intelligence; on a alors le degré de vie intellectuelle, qui caractérise l'homme<sup>4</sup>.

Dire de l'âme qu'elle est le premier principe de la vie du corps vivant, c'est donc affirmer qu'elle est ce par quoi et en premier lieu nous, c'est-à-dire les vivants, vivons, sentons, intelligeons et nous mouvons.

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.3, nn. 245-248.

2. *Ibid.*, n.253.

3. *Ibid.*, n.254.

4. *Ibid.*, n.255.



b) *La divisibilité de l'âme.*—Puisque l'âme est le premier principe de la vie relativement aux quatre degrés mentionnés plus haut, il y a lieu de parler de divisibilité à propos de l'âme. Comment faut-il entendre cette divisibilité ? Est-ce que chaque degré de vie donne lieu à une âme ?

Il ne fait aucun doute que chez le vivant où un seul degré se rencontre, le principe de cette vie est une âme, l'âme végétative ; c'est le cas de la plante. Mais chez le vivant qui réunit plusieurs degrés de vie, le principe de la vie végétative n'est plus une âme « *per se* », mais une partie ou puissance de l'âme, d'une âme qui s'appellera tantôt sensitive, tantôt intellectuelle, selon qu'il s'agira de la brute ou de l'homme. L'âme reçoit son nom du degré de vie le plus parfait<sup>1</sup>. Il en est ainsi parce que l'âme est une forme substantielle, et qu'il ne peut y avoir qu'une forme substantielle en tout être naturel. Notons qu'il n'y a pas lieu de parler d'âme locomotrice, parce que la locomotion est un perfectionnement qui s'ajoute à l'animalité, sans en changer l'essence.

c) *La distinction des parties de l'âme.*—L'âme comporte donc des parties. Ces parties donnent lieu à une double distinction, l'une d'ordre formel ou spécifique, l'autre d'ordre matériel. La distinction spécifique vient de ce que les parties de l'âme ne sont pas autre chose que ses puissances. Or la puissance est ordonnée à l'acte. Dès lors, si les opérations de l'âme sont spécifiquement distinctes, les puissances qui en sont les principes immédiats seront aussi spécifiquement distinctes.

Quant à la distinction d'ordre matériel, elle vient de ce que les puissances de l'âme, sauf les puissances spirituelles, sont liées à des organes. Si les organes sont localisés à des endroits déterminés du corps vivant, l'âme le sera également quant à ses puissances. C'est le cas de tous les sens internes et externes.

Il faut noter toutefois que la localisation des parties de l'âme n'est pas nettement déterminée chez tous les vivants. On constate, en effet, qu'après le sectionnement de certains vivants, la vie persiste dans les parties ainsi divisées, et se manifeste sous le rapport de la nutrition, de la sensation, de la locomotion et de l'appétit. Que faut-il conclure de ce fait, sinon qu'il s'agit ici d'une divisibilité qui n'est pas synonyme de séparation d'ordre spatial. En d'autres termes, il y a des vivants dont l'imperfection est telle que, par la pauvreté de leur organisation ils se rapprochent de l'homogénéité des non-vivants. Leur âme, à l'instar de la forme des êtres inanimés, est, en quelque sorte, indifférente à l'égard du tout et des parties qu'elle informe, parce qu'elle trouve dans une partie une organisation suffisante à l'exercice de son rôle informateur<sup>2</sup>.

---

1. S. THOMAS, *op. cit.*, lect.4, n.270.

2. *Ibid.*, nn.262-266.

4. *La majeure: le premier principe de la vie du corps vivant est l'acte et la forme de ce corps.*

Cette majeure, Aristote la démontre ainsi: quand c'est par le moyen de deux choses qu'on est ou qu'on opère, la première de ces deux choses est en quelque sorte forme, et la deuxième, matière; or c'est par l'âme d'abord que nous vivons, bien que nous vivions à la fois par l'âme et par le corps; donc l'âme est la forme du corps vivant.

Il est facile de montrer la valeur de ce raisonnement par de nombreux exemples. Rappelons celui-ci qui est d'Aristote. Quand on dit de quelqu'un qu'il est savant, il y a lieu de distinguer à son sujet deux éléments qui le font tel: son âme et la science. Il est évident que c'est en premier lieu la science qui fait que le savant est ce qu'il est, quoiqu'il le soit aussi par son âme. La science est une perfection reçue dans l'âme du savant; elle l'actualise à la manière d'une forme qui actualise la matière<sup>1</sup>.

Il suit de là qu'affirmer de l'âme qu'elle est le premier principe par lequel nous vivons, sentons, intelligeons et nous mouvons, c'est à la fois la définir et démontrer qu'elle est l'acte premier d'un corps naturel qui a la vie en puissance. Aristote nous a donc laissé deux définitions de l'âme dont l'une est, comme le fait remarquer saint Thomas, la conclusion d'une démonstration, tandis que l'autre en est le principe<sup>2</sup>.

## B. LES PUISSANCES DE L'ÂME

### I. PARTIES OU PUISSANCES DE L'ÂME

Aristote appelle indifféremment parties ou puissances de l'âme ce qu'on désigne aujourd'hui sous le nom de facultés. Rien n'est plus justifié que la terminologie aristotélicienne. L'âme, en effet, est la forme substantielle du corps vivant. Comme toute forme substantielle elle est le principe radical des opérations de l'être dont elle est la forme. C'est donc un pouvoir d'opérer. De là le nom de puissances.

D'un autre côté, ce pouvoir d'opérer est multiple puisque les opérations du vivant sont multiples. Relativement à cette diversité d'opérations, l'âme est donc un tout dont les parties ne sont pas autres que ses puissances, c'est-à-dire les principes immédiats des opérations vitales.

Aristote énumère cinq puissances génériquement distinctes: végétative, sensitive, appétitive, intellectuelle et locomotrice<sup>3</sup>.

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.4, n.273.

2. *Ibid.*, lect.1, n.212.

3. *Ibid.*, lect.5, n.279.

## II. POURQUOI CINQ PUISSANCES GÉNÉRIQUEMENT DISTINCTES, ET SEULEMENT TROIS ÂMES ?

### 1. La division des âmes

a) *Principe de la division*: «*operatio sequitur esse*».—C'est une vérité connue de soi que toute chose agit conformément à ce qu'elle est. «*Operatio sequitur esse*». Or l'être du vivant lui vient de sa forme, c'est-à-dire de son âme. Il y aura donc autant d'âmes essentiellement distinctes qu'il y aura de manières essentiellement distinctes pour un vivant d'exister<sup>1</sup>.

b) *Application du principe*: «*esse materiale et esse immateriale*».—Quand on examine les vivants naturels relativement à leur manière d'exister, on constate chez eux un double «*esse*» : l'un matériel, l'autre immatériel. Nous appelons ici matérielle une existence que la matière limite, en ce sens qu'elle fait qu'un être n'est que lui-même. La pierre est une pierre et seulement cela. L'existence immatérielle, au contraire, est celle d'un être qui, en plus d'être ce qu'il est, est aussi d'une certaine manière, les choses autres que lui. C'est tout simplement le partage des vivants en êtres connaissants et non-connaissants. L'animal, par exemple, en plus d'être ce qu'il est, est, d'une certaine façon, les choses autres que lui par la connaissance qu'il a de ces choses.

Cette existence immatérielle, à son tour, est de deux sortes : l'une l'est totalement, l'autre l'est partiellement et se situe à mi-chemin entre ce qui est totalement immatériel et ce qui est simplement matériel. Nous avons alors l'«*esse intelligibile*» et l'«*esse sensible*», c'est-à-dire le mode d'exister que les choses revêtent soit dans l'intelligence, soit dans les sens. L'existence que les choses ont dans l'intelligence est caractérisée par l'absence de matière, par l'absence des conditions matérielles individuanes et aussi par l'absence d'organe corporel. L'existence que les choses ont dans le sens est aussi caractérisée par l'absence de la matière, mais non par l'absence des conditions matérielles individuanes, non plus que par l'absence d'un organe corporel. Le sens, en effet, saisit le particulier, tandis que l'intelligence atteint l'universel.

Les opérations du vivant naturel se rattachent soit à l'existence matérielle, soit à l'existence sensible, soit à l'existence intelligible, ce qui donne lieu à trois âmes essentiellement distinctes : l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme intellectuelle<sup>2</sup>.

Remarquons que l'âme végétative est le principe d'une existence matérielle, c'est-à-dire d'une existence que le vivant partage avec les choses inanimées. Les opérations de la vie végétative et celles des êtres inanimés se ressemblent en ce que, dans l'un et l'autre cas, elles sont ordonnées à la

1. S. THOMAS, *op. cit.*, n.281.

2. *Ibid.*, nn.282-285.



même fin : l'acquisition et la conservation de l'existence. Elles diffèrent quant à leur mode ; chez l'inanimé l'acquisition et la conservation de l'existence sont dues à l'activité d'un principe *e x t r i n s è q u e* ; chez l'animé elles sont le fait d'un agent *i n t r i n s è q u e*, tant au point de vue de la génération que de la nutrition<sup>1</sup>.

Le raisonnement qui précède nous fait voir que la division de l'âme en végétative, sensitive et intellective repose sur la triple supériorité de l'opération de l'âme sur l'opération de la nature corporelle. Car toute la nature corporelle est au service de l'âme ; elle en est la matière et l'instrument.

L'opération de l'âme intellectuelle l'emporte sur l'opération de la nature corporelle en ce qu'elle s'exerce sans organe corporel. L'opération de l'âme sensitive s'exerce au moyen d'un organe corporel ; en cela elle est moins parfaite que l'opération de l'âme intellectuelle, mais elle l'emporte sur l'opération de la nature corporelle, car elle ne fait appel aux qualités corporelles que dans la mesure où ces qualités sont nécessaires à la disposition de l'organe sensoriel. Voir et entendre sont des opérations qui présupposent une activité corporelle, mais en elles-mêmes elles sont tout autre chose qu'une activité corporelle. Enfin l'opération de l'âme végétative s'exerce au moyen d'un organe corporel et par l'intermédiaire des qualités corporelles. La nutrition et la génération sont *e n e l l e s - m ê m e s* des opérations corporelles. Toutefois elles sont supérieures aux opérations de la nature corporelle à cause de l'intériorité de leur principe<sup>2</sup>.

## 2. La distinction générique des puissances

Puisque les âmes sont au nombre de trois, conformément aux trois manières d'exister que l'on trouve chez les vivants, il est évident que chacun de ces trois modes d'exister va donner lieu à une opération propre et, par le fait même, à des puissances appropriées. Il y a donc lieu d'affirmer l'existence de la puissance végétative, de la puissance sensitive et de la puissance intellectuelle comme principes immédiats des opérations qui découlent de ces trois modes d'être.

Pourquoi faut-il leur adjoindre l'*a p p é t i t* et la puissance *l o c o - m o t r i c e* ? Parce que toute forme comporte une *i n c l i n a t i o n* à l'opération dont elle est le principe. Cette inclination n'est pas autre chose que l'appétit. Appétit naturel, dans le cas d'une forme naturelle ; *a p p é t i t* élicite, dans le cas d'une forme intentionnelle, telle que la forme qui donne l'*« e s s e »* sensible ou intelligible<sup>3</sup>.

L'appétit, à son tour, donne lieu à cette opération qu'est la locomotion, dont le principe est la *p u i s s a n c e l o c o m o t r i c e*. Aussi, on voit tout de suite que l'appétit, *c o m m e p u i s s a n c e*, ne se rencontre que chez l'animal, car seul l'animal est doué de la locomotion. La plante n'a pas d'appétit autre que sa nature en tant qu'inclinée à son opération propre.

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.5, n.285.

2. S. THOMAS, *Ia*, q.78, a.1.

3. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.5, n.286.

On voit également pourquoi l'appétit, qui est une puissance, ne constitue pas un degré de vie, alors que la locomotion donne lieu à la fois à un degré de vie et à une puissance. C'est qu'il y a appétit partout où il y a sensation, tandis que la sensation n'implique pas nécessairement locomotion<sup>1</sup>.

Cette distinction générique des puissances de l'âme est fondée sur la distinction générique des objets. Plus une puissance est parfaite, plus son objet est universel. Sous ce rapport l'objet des puissances de l'âme est triple. Le premier objet de l'opération de l'âme est le corps même auquel l'âme est unie. Cet objet donne lieu aux puissances végétatives. Parmi les choses autres que le corps auquel l'âme est unie, il y a tous les corps sensibles, de même que l'être dans toute son universalité. Ces objets, qui sont extrinsèques à l'âme, doivent cependant lui être unis de quelque façon, puisque son action porte sur eux. De fait ils lui sont unis par le moyen de leur similitude. De là deux autres puissances génériquement distinctes : la puissance sensitive, relativement aux corps sensibles, et la puissance intellective, relativement à l'être universel.

Enfin ces choses qui sont extrinsèques à l'âme, on doit les envisager en tant qu'elles sont pour l'âme l'objet d'une *inclination*. D'où l'appétit et la puissance locomotrice. L'appétit, en tant que les choses extérieures sont pour l'âme une fin à atteindre, laquelle est première dans l'intention; la puissance locomotrice, en tant que les choses extérieures sont pour l'âme le terme de son opération et de son mouvement<sup>2</sup>.

### 3. Le cas de l'appétit

Remarquons qu'Aristote mentionne l'appétit parmi les cinq puissances génériques de l'âme. C'est dire que l'appétit dont il parle ici est autre chose que l'appétit naturel. Ce dernier, en effet, n'est pas une puissance mais la simple inclination de toute chose, quelle qu'elle soit, vers ce à quoi elle est naturellement proportionnée. Le feu tend naturellement à monter et à se propager, la puissance génératrice à engendrer, la puissance visuelle à voir et l'intelligence à connaître; mais aucune de ces inclinations ne constitue une puissance distincte de la nature dont elle est l'inclination.

Dans un lumineux commentaire, Cajétan nous fait voir les multiples aspects de la différence qui existe entre l'appétit naturel et l'appétit élicite, qu'il appelle appétit animal. Ce dernier constitue une puissance d'un genre spécial, tandis que l'appétit naturel est commun à toutes les puissances de l'âme sans exception. L'appétit naturel accompagne toute nature prise absolument; l'appétit animal ne suit que d'une nature connaissante. L'appétit naturel est en acte du fait qu'une nature est donnée; l'appétit animal ne passe à l'acte que moyennant un acte de connaissance. Désirer naturellement n'est pas un acte élicite, mais une simple inclination;

1. S. THOMAS, *op. cit.*, n.287.

2. S. THOMAS, *Ia*, q.78, a.1.

désirer selon l'appétit animal est une opération qui est un acte second. L'appétit naturel est « *ad unum* » ; l'appétit animal ne l'est pas ; il est ordonné au multiple selon la multiplicité des biens connus. L'appétit naturel concerne ce qui convient à telle puissance particulière ; l'appétit animal concerne ce qui convient au suppôt tout entier. Enfin l'actualité de l'appétit naturel vient d'autrui ; l'actualité de l'appétit animal, au contraire, est quelque chose d'intrinsèque, consécutif à un acte de connaissance<sup>1</sup>.

A la suite d'Aristote, saint Thomas enseigne expressément que l'appétit est une puissance spéciale de l'âme. La raison qu'il en donne est que chez les êtres connaissants la forme est plus parfaite que chez les êtres non-connaissants ; de là la nécessité d'une inclination plus parfaite ; donc de cette puissance spéciale qu'est l'appétit<sup>2</sup>.

Que l'inclination soit plus parfaite chez les êtres connaissants que chez les êtres non-connaissants, cela résulte de ce que l'inclination est toujours proportionnée à la forme d'où elle découle. Que cette inclination plus parfaite donne lieu à une puissance spéciale qu'on nomme appétit, cela provient de ce que, par cette puissance, l'animal peut désirer non seulement les choses qui lui sont propres et naturelles, mais aussi les choses qu'il connaît.

L'appétit animal est donc aux êtres connaissants ce qu'est l'appétit naturel aux êtres non-connaissants. Dans un cas comme dans l'autre, l'appétit est ce qui fait qu'un être désire le bien qui lui convient. Mais alors, dira-t-on, d'où vient que dans le cas des êtres connaissants l'appétit est une faculté distincte de la nature d'où elle découle, tandis que dans le cas des êtres non-connaissants les deux s'identifient ? Ne pourrait-on pas dire que l'appétit animal n'est pas autre chose que la nature connaissante en tant qu'ordonnée au bien qui lui convient, sans en faire une puissance distincte de la forme au moyen de laquelle l'animal devient intentionnellement les choses qu'il connaît ?

A cela il faut répondre que la nature connaissante doit être envisagée à deux points de vue : soit comme nature, soit comme actuellement connaissante. La nature connaissante, en tant que nature, comporte une inclination vers le bien qui lui convient. C'est ainsi que l'intelligence désire naturellement connaître. Ici pas de distinction entre l'intelligence et son inclination, laquelle n'est pas autre chose que l'appétit naturel de l'intelligence pour son bien propre. Mais quand l'intelligence est actuellement connaissante, elle n'est plus seulement ce qu'elle est naturellement ; elle devient la chose qu'elle connaît. Cette existence d'un autre ordre comporte une inclination qui lui est proportionnée, inclination qui donne lieu à cette puissance qu'on nomme l'appétit, et qui n'est autre que la volonté. En d'autres termes, l'appétit naturel d'une faculté de connaissance pour le bien qui lui est propre concerne cette faculté seule ; l'ap-

1. CAJÉTAN, *In Iam*, q.19, a.1.

2. *Ia*, q.80, a.1.



pétit d'une faculté actuellement connaissante, au contraire, concerne le bien de l'animal tout entier; aussi est-il impossible d'identifier une telle inclination avec la puissance cognitive.

Du reste, l'appétit naturel n'est pas une opération, mais la manière d'être d'une chose à l'égard de ce qui lui convient<sup>1</sup>. L'appétit naturel de l'intelligence pour la forme intelligible n'est pas un acte de l'intelligence; c'est sa nature même, en tant que cette nature dit relation transcendante à la forme qui la perfectionne. Aussi ne doit-on pas chercher une puissance opérative là où il n'y a pas d'opération.

Ici on pourrait objecter que l'appétit naturel comporte un mouvement qui est une véritable opération, par exemple la tendance du feu à monter et à se propager. On pourrait en dire autant de l'inclination de la plante à se conserver par la nutrition et à se reproduire par la génération. Ne sont-ce pas là de véritables opérations ?

Oui, ce sont de véritables opérations, mais ce ne sont pas des opérations appétitives. La plante ne sait pas qu'elle se nourrit ni qu'elle se reproduit. Ne le sachant pas, elle ne peut pas le désirer par un acte qui soit distinct de sa nature. En se nourrissant et en se reproduisant, la plante ne fait que mettre à exécution un désir qui est *en* elle, mais qui n'est pas *d'*elle.

### III. LE PARTAGE DES PUISSANCES PARMI LES VIVANTS

C'est un fait connu de tous que les puissances de l'âme sont inégalement réparties parmi les vivants. Quelques-uns les ont toutes; d'autres sont pourvus de quelques-unes; d'autres n'en ont qu'une. La perfection de l'univers exige cette répartition inégale. La nature procède graduellement; ce n'est pas du premier coup qu'elle atteint à la perfection. « ... *Ad hoc quod universum sit perfectum, nullus gradus perfectionis in rebus intermittitur, sed paulatim natura de imperfectis ad perfecta procedit* »<sup>2</sup>. Comme c'est peu à peu que la nature atteint à la perfection, elle sème sur sa route des êtres qui se superposent à la façon des nombres. Cette loi s'applique aux vivants comme aux non-vivants.

D'abord la plante. Celle-ci est limitée aux seules puissances à la fois nécessaires et suffisantes à la vie dans la nature, les puissances végétatives au moyen desquelles s'exercent les opérations qui appartiennent à l'« *esse* » matériel du vivant. Cependant il importe de remarquer qu'on ne doit pas identifier la vie végétative à celle des plantes. Toute plante est un végétal; mais tout ce qui est végétal n'est pas plante. La plante n'est qu'une espèce dans le genre végétal. Si on en fait le prototype de la vie végétative, c'est qu'elle n'en a pas d'autre; mais tous les vivants naturels sont pourvus des puissances végétatives.

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.3, p.384a28.

2. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.5, n.288.

Après la plante, l'animal. L'animalité est essentiellement constituée par la sensation. L'animal possède donc, outre les puissances végétatives, les puissances sensitives, auxquelles il faut ajouter l'appétit, car partout où il y a sensation il y a appétit<sup>1</sup>. Pourquoi en est-il ainsi? Parce que la sensation repose sur le toucher, et que le toucher implique nécessairement appétit<sup>2</sup>. Le toucher, en effet, est le sens fondamental; il est aux formes supérieures de la sensation ce que le degré de vie végétative est aux degrés de vie supérieurs. De même qu'il suffit d'être végétal pour avoir la vie, ainsi il suffit d'être doué du sens du toucher pour être animal. De même aussi que les degrés de vie supérieurs présupposent la vie végétative, ainsi les formes supérieures de la sensation présupposent le sens du toucher. Tous les animaux en sont donc pourvus. Or la sensation du toucher est agréable ou désagréable, car qui dit toucher dit sensation de plaisir ou de douleur, donc d'un objet qui apparaît comme désirable ou nuisible. L'appétit n'est pas autre chose que ce mouvement de l'animal qui le porte vers ce qui est délectable ou qui le fait s'éloigner de ce qui est nuisible. L'appétit est donc lié à l'animalité<sup>3</sup>.

Aristote arrive à la même conclusion en partant de ce fait que l'animal doit connaître sa nourriture. A cette fin il est doué du toucher. Par le toucher, en effet, il éprouve la sensation de la faim et de la soif, laquelle n'est pas autre chose que l'appétit de manger ou de boire. Ici encore on se rend compte de la relation qui existe entre l'animalité et l'appétit, moyennant le sens du toucher.

A première vue il peut paraître surprenant que le toucher soit le sens de la nourriture. On serait tenté de dire que c'est plutôt le goût. Mais en y regardant d'un peu près on voit que le goût n'est le sens de la nourriture que dans la mesure où celle-ci a de la saveur, tandis que le toucher concerne ce qu'elle a de nécessaire. Il faut en dire autant de la vue et de l'odorat. L'animal ne se nourrit ni de saveurs, ni de couleurs, ni de senteurs, mais de choses tangibles. Il est accidentel à la nourriture, en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'ordonnée à constituer le corps du vivant, d'être colorée, savoureuse ou odoriférante<sup>4</sup>. Le toucher est donc réellement le sens au moyen duquel l'animal perçoit l'aliment qui le nourrit, même si les autres sens contribuent à cette perception chez les animaux qui sont pourvus de plus d'un sens.

Pour comprendre la pensée d'Aristote, il faut savoir que les qualités tangibles dont il parle ici sont, à ses yeux, les propriétés fondamentales des choses corporelles. Elles sont fondamentales parce qu'inhérentes aux corps qu'il appelle élémentaires, et qui sont, selon lui, l'eau, la terre, l'air et le feu, dont les propriétés respectives sont le chaud, le froid, le sec et l'humide.

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.5, n.288.

2. *Ibid.*, n.289.

3. Quand nous disons que le toucher implique l'appétit, nous supposons que celui-ci ne s'exerce que consécutivement à l'activité du sens interne. Par le toucher l'animal perçoit une qualité tangible seulement; le caractère agréable de cette sensation lui est représenté par son imagination.

4. S. THOMAS, *op. cit.*, lect.5, n.290.

Nous savons aujourd'hui que ces corps n'ont rien d'élémentaire au sens que la physique moderne donne à ce mot. Mais est-il faux d'affirmer, à la suite d'Aristote, que les propriétés que perçoit le sens du toucher sont plus essentielles aux choses corporelles que les propriétés perçues par les autres sens ? Peut-on nier le caractère fondamental de ces choses que sont l'eau, l'air, la terre et le feu et des propriétés qui leur correspondent, en ce qui a trait à la constitution des choses corporelles et à la conservation de la vie dans la nature ? Sans doute l'animal ne se nourrit pas plus du chaud, du froid, du sec et de l'humide qu'il ne se nourrit de couleur, de saveur, de son et d'odeur. Mais il est incontestable que le chaud, le froid, le sec et l'humide sont plus intimement liés à la constitution de même qu'à la conservation de l'animal, que ne le sont la couleur, le son, la saveur et l'odeur. Aristote ne dit pas autre chose ; il s'en tient aux données du sens commun ; et nous croyons qu'il a raison.

Comme l'animalité comporte deux degrés, selon que l'animal est pourvu ou non de la locomotion, la puissance locomotrice arrive en quatrième lieu dans l'ordre des puissances de l'âme. Enfin vient l'intelligence dont l'homme seul est doué dans la nature.

Il est donc vrai que les puissances de l'âme se suivent à la manière des nombres ou des figures géométriques. De même que les nombres inférieurs sont contenus dans celui qui leur est immédiatement supérieur, ainsi la puissance intellectuelle présuppose toutes les autres. L'homme n'est un être intellectif qu'à la condition d'être d'abord un animal ; il n'est animal qu'à la condition d'être végétal ; enfin il n'est végétal qu'à la condition d'être d'abord corporel. Ainsi la puissance intellectuelle arrive en dernier lieu ; mais elle n'est dernière que parce qu'elle constitue une perfection ultime à laquelle la nature aspire comme au couronnement de son œuvre. Saint Thomas nous fait voir le caractère finaliste de cette ordonnance des puissances de l'âme. « *Sed in mortalibus habentibus intellectum, necesse est omnia alia praeexistere, sicut quaedam instrumenta, et praeparatoria ad intellectum, qui est ultima perfectio intenta in operatione naturae* »<sup>1</sup>.

Ce rapprochement que fait Aristote entre les puissances de l'âme et les figures géométriques ou les nombres renferme un enseignement de la plus haute importance, car il nous fait voir que la notion d'âme est univoque comme la notion de figure. En effet le triangle, le rectangle, le cercle, etc., ont ceci de commun qu'ils sont tous des figures géométriques. Ainsi en est-il de la notion d'âme. Elle a la même signification, qu'on l'applique soit à l'âme végétative, soit à l'âme sensitive, soit à l'âme intellectuelle. Dans chaque cas elle signifie le premier principe intrinsèque qui fait que le vivant est ce qu'il est<sup>2</sup>.

1. *Op. cit.*, lect. 6, n. 301.

2. *Ibid.*, lect. 5, n. 297.



Un autre point très important que nous fait voir ce rapprochement concerne la manière dont les degrés de vie inférieurs sont contenus dans l'âme supérieure. De même que dans un rectangle il y a deux triangles virtuels, ainsi dans l'âme sensitive se trouve contenue réellement, comme dans son principe, la formalité de l'âme végétative<sup>1</sup>. Cela veut dire d'une manière concrète que l'animal est végétal au même titre que la plante, quoique d'une manière plus parfaite. Cela veut dire également que l'homme est véritablement un animal, quoique plus parfaitement que la brute. En d'autres termes, ce n'est pas parler improprement ni user d'un langage métaphorique que de dire de l'homme qu'il est animal. Il l'est autant et même plus que la brute puisqu'il l'est plus parfaitement. Pour s'en rendre compte, il suffit de noter que l'homme possède la faculté de rire et de pleurer<sup>2</sup>. Rire et pleurer sont des opérations propres à l'homme, non seulement parce que l'homme est doué d'intelligence, mais parce qu'il est animal. L'ange ne rit pas parce qu'il n'est pas animal; la brute ne rit pas parce qu'elle n'est pas intelligente. L'homme rit et pleure parce qu'il peut manifester sensiblement, c'est-à-dire à cause de son animalité, les rapports comiques ou tragiques que son intelligence perçoit.

#### IV. LA DISTINCTION SPÉCIFIQUE DES PUISSANCES

Toutes les facultés du vivant naturel se rattachent à l'une ou l'autre des cinq puissances déjà mentionnées. A ce point de vue générique la division des puissances de l'âme est exhaustive. Mais ce point de vue est trop général, et ne suffit pas à nous donner une connaissance distincte des puissances de l'âme. Nous sommes ainsi amenés à une doctrine fondamentale en psychologie aristotélicienne et thomiste, celle de la *spécification des puissances par leurs actes et leurs objets*<sup>3</sup>. Et là encore il ne faudrait pas croire qu'on aura tout dit des puissances de l'âme quand on aura déterminé la nature spécifique de chacune d'elles. Il faudra aller davantage vers la concrétion, et demander à la science dite expérimentale des informations qu'il n'appartient pas à la psychologie philosophique de donner. C'est l'ordre voulu et suivi par Aristote lui-même<sup>4</sup>.

Les puissances ou parties de l'âme sont essentiellement des principes prochains d'opération. On connaîtra donc la nature de ces puissances si l'on connaît d'abord leurs opérations. Toute puissance, en effet, se définit par le moyen de l'acte auquel elle est ordonnée; et quand une puissance est opérative, son acte n'est pas autre chose que son opération. D'un autre côté, toute opération porte sur un objet qui donne à l'opération son caractère spécifique. Si voir et entendre sont des opérations spécifiquement

1. S. THOMAS, *op. cit.*, lect.5, n.298.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.3, p.47b25.

3. ARISTOTE, *De l'Ame*, II, ch.3; S. THOMAS, *op. cit.*, lect.6, nn.304-308.

4. *Ibid.*, n.303.

distinctes, c'est qu'elles portent sur des objets spécifiquement distincts : la couleur, dans un cas ; le son, dans l'autre. C'est dire qu'en dernier ressort la distinction spécifique des puissances vient de la distinction spécifique des objets auxquels ces puissances sont ordonnées<sup>1</sup>.

Pourquoi faut-il que ce soit l'objet qui donne aux opérations et aux puissances leur détermination spécifique ? Parce que toute puissance de l'âme est soit active, soit passive, selon que son opération consiste à subir l'action d'un agent ou à produire un terme qui est sa fin. L'opération sera ce qu'elle est à cause de telle formalité que possède l'agent ou la fin, selon le cas. En dehors de l'agent ou de la fin, il n'y a rien qui puisse servir à spécifier une puissance opérative, en tant que cette puissance est active ou passive<sup>2</sup>. Et cette formalité que possède l'agent ou la fin, c'est cela qu'Aristote désigne sous le nom d'objet<sup>3</sup>. La puissance visuelle et la puissance auditive diffèrent spécifiquement parce que ce sont des puissances passives à l'égard de leur objet, comme tous les sens, du reste, c'est-à-dire des puissances qui sont mues par des principes actifs formellement différents. De même, au niveau de la vie végétative, la puissance nutritive et la puissance génératrice diffèrent spécifiquement parce que ce sont des puissances actives à l'égard de leur objet, c'est-à-dire des puissances dont l'opération est de produire un terme qui n'est pas le même formellement selon qu'il s'agit de la nutrition ou de la génération. Parler d'objet à propos des puissances de l'âme, c'est nécessairement se référer à un agent ou à une fin.

Remarquons toutefois que cette notion d'objet doit être prise formellement. Le visible et le sonore donnent lieu à des puissances spécifiquement distinctes parce que le visible et le sonore diffèrent spécifiquement quant à leur formalité même d'objet. La même formalité objective peut se rencontrer dans des choses diverses par ailleurs ; cette diversité ne donne pas lieu à des opérations non plus qu'à des puissances spécifiquement distinctes. Un homme et une pierre sont choses diverses ; mais en tant que colorés ils sont l'objet d'une seule puissance, la puissance visuelle, car il est accidentel au coloré, comme tel, d'avoir pour sujet un homme ou une pierre<sup>4</sup>.

Du fait que la notion d'objet doit être prise ici formellement, il s'ensuit que ce n'est pas en sa qualité de principe actif ou de fin de l'opération que l'objet sert à définir les puissances et à les différencier. La cause efficiente et la cause finale, en tant que telles, regardent l'existence d'une chose, non pas son essence ; elles ne sont donc pas spécificatrices<sup>5</sup>. Si on doit se

1. S. THOMAS, *op. cit.*, lect.6, n.304.

2. Nous disons qu'en dehors de l'agent ou de la fin il n'y a rien qui puisse spécifier les puissances de l'âme, parce que nous considérons les puissances formellement en tant que puissances. Si nous envisageons ces puissances en tant qu'elles sont les propriétés d'une nature, elles se distinguent spécifiquement comme les natures dont elles sont les propriétés. Comme propriétés, la puissance visuelle de l'homme et celle du cheval diffèrent essentiellement ; comme puissances opératives, elles sont identiques. Cf. CARÉATAN, *In Iam*, q.77, a.1.

3. S. THOMAS, *op. cit.*, lect.6, n.305.

4. *Ibid.*, n.307.

5. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, t.3, p.75a45.

référer à l'agent ou au terme de l'opération pour y trouver l'élément spécifique des opérations, et partant, des puissances de l'âme, c'est uniquement à cause du caractère actif ou passif de ces mêmes puissances. Aussi quand on dit que l'acte humain est spécifié par son objet et aussi par sa fin, il ne s'agit pas de la fin en tant qu'elle finalise, mais en tant qu'elle est objet<sup>1</sup>.

Puisque les puissances de l'âme sont spécifiées par leurs opérations et celles-ci par leurs objets, il existe donc une dépendance des puissances à l'égard de leurs objets. A quel genre de causalité appartient cette dépendance? Selon la remarque de Cajétan<sup>2</sup>, dans la question « *Utrum potentiae specificantur et distinguantur per actus et objecta?* », la particule «per» peut être prise en plusieurs sens. En effet, elle pourrait d'abord signifier une causalité intrinsèque, comme on dit de «raisonnable» qu'il est la différence spécifique de «homme». Cette première signification est tout de suite écartée, puisqu'il est clair que l'objet est extrinsèque à l'acte et à la puissance. Une autre interprétation consisterait à considérer les actes et les objets, non pas comme des causes, mais comme des effets, comme si l'on disait: puisque les actes et les objets sont différents, c'est donc que les puissances sont distinctes. Ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre, car dans ce cas les actes et les objets ne seraient pas cause de la distinction des puissances; ils ne feraient que manifester cette distinction. On pourrait encore entendre cette question dans le sens d'une causalité purement finale ou efficiente. Mais il est impossible qu'il en soit ainsi, car ce genre de causalité se rencontre en toute chose créée, et sous ce rapport les puissances de l'âme n'échappent pas à la loi générale. Enfin l'expression «per» peut signifier une causalité qui, quoique extrinsèque, s'exerce dans la ligne de l'essence. En d'autres termes, les actes et les objets sont extrinsèques aux puissances, et à ce point de vue la causalité qu'ils exercent sur les puissances est une causalité extrinsèque; mais en même temps les actes et les objets servent à définir les puissances; et comme la définition d'une chose fait connaître sa nature, il arrive que cette causalité devient une causalité formelle. C'est donc de causalité formelle extrinsèque qu'il est ici question.

Cette causalité d'un genre spécial ne doit pas nous étonner puisque les puissances de l'âme sont elles-mêmes des entités d'un genre spécial, ni totalement relatives ni parfaitement absolues. Il en est d'elles comme de la matière première, des *habitus*, du mouvement, de l'action et de la passion; ce n'est pas par quelque chose qui leur est surajouté, mais par leur essence même qu'elles sont ordonnées à leurs actes, à tel point que sans ces actes on ne peut les concevoir. Et cela repose, en définitive, sur la finalité qui existe dans la nature. La nature agit en vue d'une fin et produit des puissances proportionnées aux actes qu'elle veut, c'est-à-dire des puissances qui sont telles parce que la nature des actes l'exige<sup>3</sup>.

1. CAJÉTAN, *In Iam IIae*, q.1, a.3.

2. *In Iam*, q.77, a.3.

3. *Ibid.*



Telle est la doctrine générale d'Aristote sur les puissances de l'âme. C'est une doctrine fondée sur l'expérience et les données du sens commun. Aussi ne faut-il pas être surpris de voir saint Thomas en faire la base de tous ses traités psychologiques.

STANISLAS CANTIN.

---

## La philosophie de la nature porte-t-elle sur des séparés ou des non-séparés ?

A la ligne 1026a14, livre E de la *Métaphysique*, le texte traditionnel fait dire à Aristote que la physique étudie des non-séparés, des «*ἀχώριστα*». Ainsi fut-il commenté par Alexandre d'Aphrodise et traduit par Guillaume de Moerbeke. Schwegler<sup>1</sup>, vers 1847, crut devoir supprimer une toute petite lettre de ce texte, mais comme il s'agissait d'un «*a*» privatif, les objets de non-séparés qu'ils étaient antérieurement, devenaient *ipso facto* des objets séparés. MM. Tricot<sup>2</sup> et Ross<sup>3</sup> adoptent cette leçon. Voici les explications de M. Ross. Elles paraissent sérieuses: elles sont surtout intéressantes.

Il est remarquable que pour assigner aux diverses sciences leurs objets respectifs, Aristote use des termes «*κίνητα*» et «*χωριστα*», *mobiles* et *séparés*, et de leurs négations: *immobiles* et *non séparés* ou *inséparables*. Pour saint Thomas, la combinaison de ces termes est la suivante: à la physique appartiennent les objets mobiles et non-séparés; aux mathématiques, les objets mobiles et inséparables «*secundum esse*» mais immobiles et séparables «*secundum rationem*»; à la métaphysique, les objets immobiles et séparés à l'un et l'autre points de vue. La raison en est que *séparé* signifie *séparé de la matière*. Au fond, comme le dit saint Thomas, c'est parce qu'il implique matière que le non-séparé ne se définit pas sans mouvement. Donnant comme exemples l'animal et ses parties, la plante et ses parties, saint Thomas écrit: «*Nullius enim praedictorum definitio potest assignari sine motu: sed quodlibet eorum habet materiam sensibilem et per consequens motum. Nam cuilibet materiae sensibili competit motus proprius*». Selon saint Thomas, par conséquent, il ne peut être question d'une opposition entre les deux termes *inséparés* et *mobiles* car celui-ci suit celui-là. S'il y a une opposition quelque part, c'est dans le cas des mathématiques, non pas entre *immobiles* et *inséparables* mais entre le «*secundum esse*» et le «*secundum rationem*»<sup>4</sup>.

Or M. Ross remarque que, parlant de la physique, Aristote oppose *mobiles* et *séparés*. Le texte traditionnel ferait dire à Aristote: «*ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα*». Ce que conserve la traduction si littérale de Moerbeke: «*Physica namque circa inseparabilia quidem, sed non immobilia*». Si *non-séparé* voulait dire non séparé de la matière, ce serait une fausse antithèse que de dire *mobiles* mais *inséparés*, les mobiles étant nécessairement inséparés en ce sens. Même opposition au sujet des mathématiques, cette fois par *μὲν* et *δέ*: «*περὶ ἀκίνητα*

1. SCHWEGLER, *Die Met. d. Arist.*, Tubing 1847-48.

2. ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. J. TRICOT, Paris 1933.

3. W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, text and commentary, Vol. I, Oxford 1924.

5. *In VI Metaphysicorum*, lect. 1 (ed CATHALA), n. 1158.

μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως». Ce que Moerbeke traduit: «circa immobilia sed et inseparabilia forsan». Pour maintenir l'antithèse, il faudrait donc dire que la physique porte sur des séparés mais non immobiles, comme les mathématiques portent sur des immobiles mais inséparables. (Aristote dit «probablement» pour ne point préjuger d'une question qui sera résolue aux livres M et N.) Il faudrait en même temps donner à *séparé* un autre sens. M. Ross dit: «The objects of physics are «χωριστὰ» in the sense that they exist separately»<sup>1</sup>.

Le fait est que ce terme est couramment employé en ce sens dans la *Métaphysique*. Il désigne un caractère de la substance première. «Substantia duobus modis dicitur: quorum unus est secundum quod substantia dicitur id quod ultimo subieitur in propositionibus, ita quod de alio non praedicetur, sicut substantia prima. Et hoc est, quod est hoc aliquid, quasi per se subsistens, et quod est separabile, quia est omnibus distinctum et non communicabile multis»<sup>2</sup>. Saint Thomas dit encore expressément: «Entium enim quaedam sunt separabilia, scilicet substantiae; alia sunt inseparabilia, scilicet accidentia, quia passiones et motus et hujusmodi accidentia non possunt esse sine substantiis»<sup>3</sup>. Par la séparabilité de la substance, Aristote prouve qu'elle est antérieure à l'accident<sup>4</sup>; par elle aussi, il prouve que la matière n'est pas substance «simpliciter»<sup>5</sup>.

Pour interpréter le texte comme il le fait, M. Ross pourrait invoquer maints textes où Aristote critique sévèrement les platoniciens pour avoir cru que les lignes, surfaces et autres étaient séparables absolument. A titre d'exemple:

Que points, lignes et surfaces possèdent l'antériorité logique, soit, mais l'antériorité logique n'entraîne pas toujours l'antériorité substantielle. L'antériorité substantielle est, en effet, le partage des êtres qui, séparés, l'emportent par la faculté de l'existence séparée; l'antériorité est logique quand les êtres sont antérieurs à ceux dont les notions sont formées de leurs propres notions; et ces deux antériorités ne sont pas co-extensives. Si les qualités, en effet, n'existent pas en dehors des substances, par exemple un mû ou un blanc, le blanc possède sur l'homme blanc l'antériorité logique, mais non l'antériorité substantielle, car il ne peut exister séparé, mais il accompagne toujours le composé, et j'entends par composé l'homme qui est blanc<sup>6</sup>.

Et plus loin par manière de conclusion: «il est clair ou bien qu'elles [les choses mathématiques] n'existent absolument pas, ou bien qu'elles ont un mode particulier d'exister et par conséquent n'existent pas d'une manière absolue»<sup>7</sup>.

S'ensuit-il pour autant qu'Aristote distingue les sciences en se plaçant à ce même point de vue? Nous ne le croyons pas. Premièrement, en

1. *Op. cit.*, Vol. II, p. 355.

2. *In V Metaph.*, lect. 10, n. 903.

3. *In XII Metaph.*, lect. 4, n. 2475.

4. *Métaph.*, Z, ch. 1, 1028a28.

5. *Ibid.*, ch. 3, 1029a27.

6. *Ibid.*, M, ch. 2, 1077a36.

7. *Ibid.*, 1077b16.



raison du texte. «*Ἀλλὰ*» ne marque pas nécessairement une antithèse. «Après une proposition affirmative et devant une proposition négative, dit Bailly, il a le sens de *et non*». N'est-ce pas le cas ici : la physique ne porte-t-elle pas sur des inséparés et non immobiles ? Quant à *μέν* et *δέ*, qui se trouvent dans la phrase traitant des mathématiques, Bailly dit : «Sous forme d'énumération, les deux propositions où *μέν* et *δέ* s'opposent l'un à l'autre peuvent n'être qu'une répétition de l'idée que le second membre de phrase rappelle avec plus de force». M. Tricot traduit cette phrase : «quelques branches des mathématiques étudient des êtres, immobiles, il est vrai, mais probablement inséparables». Par *μέν* et *δέ* il met une telle opposition entre immobiles et inséparables que le «*ἵσως*» (probablement) n'affecte plus que le dernier membre de cette opposition. C'est comme s'il était vrai et déjà décidé que les mathématiques étudient des immobiles alors qu'il ne serait que probable qu'elles étudient des non-séparés. S'il n'est pas certain que les objets mathématiques soient des non-séparés, il n'est pas plus certain qu'ils soient immobiles. Si au contraire, *μέν* et *δέ* sont considérés comme marquant une énumération, «*ἵσως*» s'applique sans difficulté aux deux. Comme dit saint Thomas : «Sed utrum illa de quibus considerat mathematica scientia, sint immobilia et separabilia a materia secundum suum esse, adhuc non est manifestum».

Deuxièmement, en raison du contexte. De la ligne 1025b28 à 1026a7, Aristote parle des modes de définir. Or les différences dans ces modes ne sont pas celles que l'on retrouve au livre Z entre la substance et l'accident. Bien plus, parlant des objets physiques, Aristote dit d'eux qu'ils se définissent avec matière sensible. Et il le dit comme suit : «*οὐθενὸς γὰρ ἄνευ κινήσεως ὁ λόγος αὐτῶν ἀλλ' αἰεὶ ἔχει ὕλην*». Selon le principe de sa distinction, M. Ross devrait protester, corriger quelque chose puisque Aristote emploie *ἀλλὰ* qui serait uniquement un terme d'opposition. Il n'y a sûrement pas d'antithèse entre le fait de ne pas être sans mouvement et d'avoir matière. M. Ross traduit : «for none of these can be defined without reference to movement [ici il remplace *ἀλλὰ* par un tiret marquant une explication] they always have matter»<sup>1</sup>.

A la fin du paragraphe précédent, Aristote avait dit : «Sed theorica circa tale ens, quod est possibile moveri; et circa substantiam, quae est secundum rationem, ut secundum magis non separabile solum». Saint Thomas commente toujours dans le sens que la physique porte sur telle substance qui selon la raison n'est pas séparable de la matière. Cette fois, Aristote n'emploie pas l'«*a*» privatif mais la négation «*οὐ χωριστήν*». M. Ross accepte donc *non séparée*. Mais, dit-il, ce n'est pas des choses physiques mais de leurs formes seulement que parle Aristote. La forme seule n'est sûrement pas un *hoc aliquid*, elle n'existe pas séparément du composé. (Sauf pour l'âme humaine, «ut in pluribus», était-il dit.) Comment M. Ross en vient-il à croire qu'il est uniquement question de la forme ? En traduisant «*περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον*» par «substance in the sense

1. *The Works of Aristotle Translated into English*, Vol. VIII, *Metaph.*, Oxford 1928.

of form». Saint Thomas prenait substance d'une façon absolue, donc la substance physique, la chose physique, et c'était elle qui «κατὰ τὸν λόγον», selon la raison, selon la définition, n'est pas séparable de la matière. En opposition évidemment aux mathématiques qui selon la raison sont séparables.

Et justement au sujet des mathématiques (1026a15), Aristote dit que ses objets ne sont probablement pas séparés: «ἀλλ'ὥς ἐν ὕλη». Suivant l'interprétation de M. Ross, on s'attendrait à ce qu'Aristote dise: mais comme dans un sujet, comme dans la substance. *Séparé* étant le caractère de la substance par opposition à l'accident. Il n'en est rien; Aristote dit: «mais comme dans la matière». Ce qui n'est pas séparé mais dans la matière est assurément le non séparé de la matière.

Et même s'il disait: «comme dans un sujet» (ὕποκειμένον), il faudrait encore entendre: «comme dans la matière». Voici ce qu'il écrit dans les *Seconds Analytiques*: «La science qui ne s'occupe pas du substrat est plus exacte que celle qui s'occupe du substrat: par exemple, l'Arithmétique est plus exacte que l'Harmonique»<sup>1</sup>. L'harmonique ne s'occupe évidemment pas de la substance. Aussi saint Thomas a-t-il raison d'interpréter:

Et accipitur hic *subjectum* pro materia sensibili, quia, ut Philosophus dicit in II *Physicorum*, quaedam scientiae sunt pure mathematicae, quae omnino abstrahunt secundum rationem a materia sensibili, ut geometria et arithmetica: quaedam autem scientiae sunt mediae, quae scilicet principia mathematica applicat ad materiam sensibilem, sicut perspectiva applicat principia geometriae ad lineam visualem, et harmonica, idest musica, applicat principia arithmeticae ad sonos sensibiles<sup>2</sup>.

Enfin, signalons que dans la *Physique* le Philosophe écrit:

Ce qu'il faut dire, c'est donc que ces attributs sont aussi l'objet des spéculations du mathématicien, mais non en tant qu'ils sont chacun la limite d'un corps naturel; et, s'il étudie les attributs, ce n'est pas en tant qu'ils sont attributs de telles substances.

C'est pourquoi encore il les sépare; et en effet, ils sont, par la pensée, *séparables du mouvement* [Χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεως]; peu importe d'ailleurs cette séparation; elle n'est cause d'aucune erreur.

Les partisans des idées font la même opération sans s'en apercevoir: car ils séparent les choses naturelles, bien moins séparables que les choses mathématiques<sup>3</sup>.

«Χωριστὰ» entendu à la manière de MM. Schwegler, Ross et Tricot, Aristote aurait dû dire exactement le contraire. Si les objets mathématiques sont des accidents alors que les choses naturelles sont des substances, les choses naturelles sont plus séparables que les mathématiques.

On nous pardonnera cette analyse de textes et de traductions. On recourt si souvent à la traduction Tricot, l'autorité de M. Ross est si largement acceptée qu'il peut être utile d'en signaler certaines déficiences. C'est reconnaître en même temps la précision et la pénétration du commentaire de saint Thomas.

EMMANUEL TRÉPANIÉ.

1. I, ch.27, 87a31.

2. Lect.41, n.3.

3. *Physique*, trad. CARTERON, II, ch.2, 193b31.

# Nature de l'ΕΞΙΣ

## opposée à la privation proprement dite

### selon Aristote

Puisque toute opposition tient sa nature spécifique des termes qu'elle oppose, il va de soi que plus notre connaissance des termes opposés sera parfaite, plus parfaite aussi sera notre connaissance de la nature propre de l'opposition qui les sépare. C'est en vertu de ce principe que nous avons été amené à nous demander quelle était la nature exacte de l'ἔξις qu'Aristote oppose à la στέρησις dans sa définition de l'opposition de privation<sup>1</sup>.

#### I. POSITION DU PROBLÈME

Pareille question, même après tout ce qu'Aristote, saint Thomas, Cajétan et Jean de Saint-Thomas ont écrit sur le sujet, n'est pas tout à fait oiseuse, du moins *quoad nos*, car le mot ἔξις possède plusieurs sens chez Aristote, tout comme le latin *habitus* chez les scolastiques; et ce n'est assurément pas la privation de n'importe quelle ἔξις qui constitue une opposition de privation au sens strict, par exemple la privation de la blancheur ou de la vertu. Or il nous paraît impossible de bien distinguer la privation proprement dite de la privation impliquée en toute opposition de contrariété, si on ne sait pas de façon très nette de quelle ἔξις il s'agit dans la définition aristotélicienne de l'opposition privative.

1. On fera peut-être remarquer qu'Aristote a soin de préciser que le sujet de la privation doit être «naturellement apte» à posséder l'ἔξις dont il est privé, mais on est loin par là de prévenir toute difficulté, et on ne fait tout au plus que déplacer la question, car de quelle aptitude naturelle s'agit-il au juste? L'homme n'est-il pas aussi naturellement apte à posséder la science ou la vertu, tout autant que l'ouïe ou la vue? Néanmoins, on ne peut pas dire de l'homme ignorant qu'il est privé au sens où on le dit de l'aveugle; Aristote lui-même nous avertit que l'ignorance n'est pas semblable à la cécité, et que dans l'ordre de la connaissance la cécité consisterait à être dépourvu de la faculté de connaissance elle-même<sup>2</sup>.

2. Bien plus, il semble que l'expression «naturellement apte» doive se dire plus proprement du sujet de la contrariété que du sujet de la privation, puisque aussi bien celui-là peut naturellement acquérir le contraire qu'il ne possède pas encore ou qu'il a perdu, alors que celui-ci ne peut pas

1. *Catégories*, ch.10, 12a25-35.

2. *Métaphysique*, IX, ch.10, 1051b33-1052a4.



naturellement retrouver l'ἔξις dont il est privé: l'homme vicieux peut naturellement devenir vertueux ou inversement, mais l'aveugle ne peut pas naturellement recouvrer la vue.

3. Par ailleurs, cette impossibilité d'une «regressio a privatione ad habitum», qu'Aristote pose comme une propriété de la privation au sens strict<sup>1</sup>, ne se rencontre cependant pas dans tous les cas de privation: par exemple la lumière succède aux ténèbres, et l'âme peut retrouver la grâce qu'elle a perdue par le péché.

4. Par contre, il y a des cas de contrariété qui n'admettent pas cette «regressio», par exemple les maladies incurables.

5. Il y a enfin le cas de la mort qui n'est pas sans causer quelque difficulté. La privation de la vie chez l'animal est-elle bien une privation au sens strict? On peut en douter après avoir lu Aristote, qui dit qu'il n'est pas nécessaire que toujours l'un ou l'autre des opposés privatifs se trouve dans leur sujet commun: l'homme, à sa naissance, n'est ni voyant ni aveugle. Mais il est nécessaire que toujours l'animal soit mort ou vivant<sup>2</sup>.

Il importe donc de déterminer très exactement le sens de la particule «naturellement apte» qui entre dans la définition de l'opposition de privation. Mais comment y arriver, sinon en montrant quelle est la nature de l'ἔξις qui constitue le terme de cette aptitude naturelle? C'est ce que nous allons tâcher de faire dans les lignes qui suivent.

## II. SENS DIVERS DU MOT 'ΕΞΙΣ

Passons d'abord en revue les divers sens qu'Aristote donne au mot ἔξις dans d'autres passages de ses œuvres.

1. *Catégories*.—Au chapitre 8 des *Catégories*, ἔξις est entendue au sens de qualité du premier genre, plus précisément au sens de disposition stable et difficilement mobile, par opposition à *διάθεσις*, qui est une disposition facilement mobile. Les exemples apportés sont, pour l'ἔξις, la science et la vertu, et pour la *διάθεσις*, la chaleur et le froid, la santé et la maladie<sup>3</sup>.

2. *Physique*.—Au livre VII de la *Physique*, le sens du mot ἔξις est plus large et sert à désigner toutes sortes de bonnes ou mauvaises dispositions du corps et de l'âme, stables ou non, comme la santé et la maladie, la force et la beauté, les vertus et les vices<sup>4</sup>. 'Εξις joue donc ici le rôle de genre par rapport à ἔξις et à *διάθεσις* du chapitre 8 des *Catégories*.

1. *Cat.*, ch.10, 13a31-36: «... pour la possession et la privation, il est impossible qu'un changement réciproque se produise: de la possession à la privation, il peut bien y avoir passage, mais de la privation à la possession, c'est impossible, car celui qui est devenu aveugle ne recouvre pas la vue, celui qui est chauve ne redevient pas chevelu, et l'édenté ne voit pas repousser ses dents». (Trad. TRICOT, p.64.)

2. *Ibid.*, 13a4-6.

3. 8b25-9a3.

4. Ch.3, 246b27-247a5.

3. *Métaphysique*.—Au livre V de la *Métaphysique*, Aristote pose au mot ἔξις trois sens. Il lui fait signifier d'abord un certain acte intermédiaire entre celui qui possède et ce qui est possédé: de même qu'entre l'agent et le patient il y a l'action, de même entre celui qui possède un vêtement et le vêtement possédé il y a la possession du vêtement<sup>1</sup>. Ainsi entendue, ἔξις se confond avec τὸ ἔχειν, ou dixième prédicament<sup>2</sup>.

Ἔξις peut aussi signifier une disposition selon laquelle un être est dit bien ou mal disposé en lui-même, ou par rapport à un autre, par exemple la santé<sup>3</sup>; ce sens est celui que nous avons rencontré au livre VII de la *Physique*.

Enfin, ἔξις se dira d'une partie d'une disposition entendue au sens précédent<sup>4</sup>: par exemple les dispositions des parties de l'âme par rapport à la disposition de l'âme considérée comme tout, v. g. la tempérance, la force et la prudence par rapport à la vertu en général<sup>5</sup>.

Ces divers sens du mot ἔξις se ramènent donc à quatre: il signifie soit a) un certain acte intermédiaire entre celui qui possède et ce qui est possédé (τὸ ἔχειν), soit b) une disposition au sens large, soit c) une disposition stable et difficilement mobile, soit d) une partie de disposition. Le premier sens désigne un prédicament à part, mais les trois autres signifient des qualités du premier genre.

Il nous faut maintenant rechercher si l'un de ces divers sens correspond bien à l'ἔξις qu'Aristote oppose à στέρησις ou privation proprement dite. Il ne peut évidemment pas s'agir d'ἔξις au sens de τὸ ἔχειν, car celui-ci n'est pas le terme d'une aptitude naturelle mais l'effet de l'art, et ne se dit d'un sujet que par dénomination extrinsèque<sup>6</sup>. La fourrure ou les cornes sont naturelles à l'animal, mais une bride ou une selle ne le sont pas; et c'est grâce à l'art, principe extrinsèque à la nature, que le cheval est dit bridé ou sellé.

Par ailleurs, il ne semble pas qu'aucun des trois autres sens ne réponde à la nature de l'ἔξις que nous cherchons, car ils expriment des qualités du premier genre, qui toutes admettent un contraire: la justice, la tempérance, la vertu, la santé, etc., ont pour contraire l'injustice, l'intempérance, le vice, la maladie.

1. Ch.20, 1022b4-8.

2. Même sens dans le *De Respiratione* (474a26) et le *De Animalium incessu* (711a6).

3. *Métaph.*, V, ch.20, 1022b10-13.

4. *Ibid.*, 1022b13-14.

5. «Et non solum habitus dicitur dispositio totius, sed etiam dispositio partis, quae est pars dispositionis totius; sicuti bonae dispositiones partium animalis, sunt partes bonae habitudinis in toto animali. Et virtutes etiam partium animae, sunt quidam habitus; sicut temperantia concupiscibilis, fortitudo irascibilis, et prudentia rationalis».—S. THOMAS, *In V Metaphysicorum*, lect.20 (ed. CATHALA), n.1064.

6. «Unde cum homo dicitur armatus vel vestitus vel calceatus, denominatur ab aliquo extrinseco, ...».—S. THOMAS, *In III Physicorum*, lect.5, n.15.

Force nous est donc de conclure que le mot *ἐξίς* qui entre dans la définition de la privation est employé par Aristote dans un sens tout à fait particulier, et pour signifier une certaine forme ou disposition que ne signifie aucun des sens que nous avons analysés jusqu'ici, et qu'Aristote donne ordinairement à ce mot. Néanmoins, il semble bien que l'*ἐξίς* en cause est tout de même une certaine qualité, car l'animal est qualifié voyant par la vue, tout comme le corps est qualifié blanc par la blancheur. Examinons donc les différents sens du mot «qualité» chez Aristote.

### III. DIVERS SENS DU MOT «QUALITÉ»

1. *Catégories*.—Rappelons brièvement que ce mot désigne, au chapitre 8 des *Catégories*, quatre genres de choses: a) *habitus* et disposition, b) puissance et impuissance, c) qualités passibles et passions, d) forme et figure. Nous avons déjà vu qu'aucune qualité du premier genre ne pouvait constituer le terme positif de l'opposition de privation proprement dite. Il faut manifestement en dire autant des qualités des troisième et quatrième genres.

Reste donc les qualités du deuxième genre. A première vue, il pourrait paraître que nous tenons ce que nous cherchons. Jean de Saint-Thomas ne dit-il pas expressément, dans son traité sur la Qualité, que les sens externes et internes, de même que l'intelligence et la volonté, sont des puissances au sens de qualité du deuxième genre<sup>1</sup>? Mais la vue et l'ouïe, dont la privation en est une au sens propre, sont des sens externes. Donc...

Toutefois cette conclusion est par trop hâtive, et ne nous semble justifiée ni par le texte d'Aristote, ni même par celui de Jean de Saint-Thomas. Aristote définit la puissance: «une aptitude naturelle à faire quelque chose facilement ou à ne pâtir en rien», et l'impuissance: «une inaptitude naturelle à faire quelque chose facilement ou à ne pâtir en rien». Et pour illustrer ces définitions, il ne nous parle ni de la vue, ni de l'ouïe, ni d'aucun sens externe ou interne, mais de bons lutteurs et de bons coureurs, de gens bien portants et de malades<sup>2</sup>.

De son côté Jean de Saint-Thomas définit la puissance: «principium proximum operandi, quo constituitur subjectum non ad bene vel male operandum, sed simpliciter ad vere operandum ipsam substantiam operationis». De même: «nomine impotentiae non intelligimus puram carentiam potentiae, sed potentiam imbecilem et imperfectam, sicut hebetudo ingenii, potentia generandi debilis, et similia». Et il continue: «Unde constat inter potentiam et impotentiam sic acceptam non intercedere specificam distinctionem ex vi potentiae et impotentiae praecise; eadem enim potentia imperfecta et imbecillis, sublata imbecillitate, redditur potentia»<sup>3</sup>.

1. *Cursus philosophicus* (ed. REISER), t.1, p.621a10-25.

2. *Cat.*, ch.8, 9a14-28.

3. *Op. cit.*, p.618a.



Si nous avons bien compris Aristote et Jean de Saint-Thomas, il est impossible que l'ἔξις que nous cherchons soit une qualité du deuxième genre, pour autant du moins qu'on veuille parler formellement. La vue, en tant qu'opposée à la cécité, ne peut pas être assimilée en tous points à la puissance dont il est ici question, puisque aussi bien la cécité n'est pas simplement une vue impuissante mais une «pura carentia visus». La puissance, qualité du deuxième genre, ne peut pas se dire formellement d'une faculté d'opération en tant que faculté d'opération; autrement l'impuissance opposée ne serait pas seulement une «potentia imbecillis et imperfecta», mais bien une «pura carentia potentiae». Le bon coureur n'est pas précisément celui qui peut courir simplement, mais celui qui peut courir facilement et rapidement, parce qu'il possède des jambes longues et agiles, et un corps léger, etc.<sup>1</sup>; et le mauvais coureur n'est pas celui qui ne peut pas courir du tout, mais qui court difficilement, lentement, gauchement, etc. De même, ce n'est pas la simple faculté de voir qui constitue une qualité du second genre, mais la puissance ou aptitude naturelle de bien voir, et qui s'oppose comme à son contraire à l'impuissance de bien voir, plutôt qu'à l'absence pure et simple de la vision.

C'est donc dire, en conclusion, que l'ἔξις qu'Aristote oppose à στέρησις au chapitre 8 des *Catégories* n'est pas une qualité prédicamentale, si du moins il convient d'entendre par là une qualité qui peut se ranger sous le prédicament Qualité.

2. *Métaphysique*.— Est-ce à dire qu'elle n'est aucunement une qualité? Pas nécessairement, car si nous nous reportons au chapitre 14 du livre V de la *Métaphysique*, nous y verrons que le mot «qualité» peut aussi désigner une certaine «différence de la substance» qui, au dire de saint Thomas, n'est pas une qualité prédicamentale. Mais citons plutôt saint Thomas au texte:

Dicit ergo primo [Philosophus], quod unus modus qualitatis est secundum quod qualitas dicitur «differentia substantiae», idest differentia, per quam aliquid ab altero substantialiter differt, quae intrat in definitionem substantiae. Et propter hoc dicitur, quod differentia praedicatur in quale quid. Ut si quaeratur, quale animal est homo? respondemus quod bipes: et quale animal equus? respondemus quod quadrupes: et qualis figura est circulus? respondemus quod «agonion», id est sine angulo; ac si ipsa differentia substantiae qualitas sit. Uno igitur modo ipsa differentia substantiae qualitas dicitur.

Hunc autem modum qualitatis Aristoteles in Praedicamentis praetermisit, quia non continetur sub Praedicamento qualitatis, de quo ibi agebat<sup>2</sup>.

On voit immédiatement que «bipède» et «quadrupède» sont dits «differentiae substantiae» du fait que les pieds, dont le nombre fonde cette dénomination, sont des parties de substance. Mais l'œil, les dents, les cheveux, etc., qui font que l'animal est dit voyant, denté, chevelu, sont aussi des parties de substance. D'autre part, il semble bien que l'apodie est une privation au même titre que la cécité.

1. CAJÉTAN, *In Praedicamenta Aristotelis* (éd. Université Laval), p.67.

2. Nn.987-988.

Enfin il faut encore citer le texte suivant de Cajétan, qui à notre avis résume, en l'éclairant, la conclusion de cette partie de notre travail :

Qualitas cum modum substantiae importet, modus autem determinationem, oportet quod sicut diversimode modificatur seu determinatur potentia substantiae, sic diversimode qualis dicatur. Unde factum est ut id quo determinatur potentia substantiae secundum esse substantiale, qualitas substantialis vocaretur, propter quod differentia in quale praedicatur, et id quo determinatur potentia substantiae secundum esse accidentale, qualitas accidentalis diceretur, . . .<sup>1</sup>

Il paraît donc nécessaire d'affirmer que l'εξις qui s'oppose à la privation est une qualité au sens de «différence de la substance», et qu'elle se rattache au prédicament Substance plutôt qu'au prédicament Qualité. Toutefois cette nécessité, pour être tout à fait évidente, exige que nous donnions une solution satisfaisante aux difficultés que nous avons soulevées au début.

#### IV. RÉPONSE AUX DIFFICULTÉS

1. La première difficulté portait sur l'expression «naturellement apte», dont Aristote se sert pour déterminer le sujet de la privation proprement dite. Il est clair maintenant qu'il faut entendre par là une aptitude naturelle dont le terme est d'ordre substantiel, et non pas d'ordre purement accidentel comme dans le cas du sujet des contraires. L'aptitude naturelle à voir, chez l'animal, dit ordre à une forme qui modifie la substance de l'animal «secundum esse substantiale», alors que l'aptitude naturelle à la blancheur, dans la substance corporelle, dit ordre à une forme qui modifie la substance corporelle «secundum esse accidentale» seulement.

C'est pourquoi il ne suffit pas de définir la privation simplement par l'absence d'un *habitus* dans un sujet naturellement apte à posséder cet *habitus*; il faut encore, avec Aristote, ajouter certaines circonstances, v. g. temps, lieu, quantité, etc., sans lesquelles l'aptitude naturelle du sujet de la privation ne saurait être décrite adéquatement. Un homme n'est pas dit aveugle parce qu'il ne voit pas dès sa naissance, ou dans les ténèbres, ou avec ses mains, ou parce que sa vue n'est pas aussi perçante que celle de l'aigle, etc.<sup>2</sup> Comme l'explique Cajétan :

In aliis namque [oppositis] a privatione, ad hoc quod subjectum denominetur tale, sufficit quod res illa habeatur. Ad hoc enim quod aliquis a paternitate pater

1. *Op. cit.*, p.74.

2. «Nous disons que être privé se dit de tout sujet apte à posséder l'*habitus*, quand cet *habitus* n'est d'aucune façon présent dans la partie du sujet à qui il appartient naturellement, et au temps où il doit naturellement s'y trouver. Nous n'appelons pas un être édenté, par cela seul qu'il n'a pas de dents, ni aveugle, par cela seul qu'il n'a pas la vue, mais bien parce qu'il n'a ni dents, ni vue au temps où il doit naturellement les posséder : car il existe des êtres qui, à la naissance, ne possèdent ni la vue, ni les dents, et on ne les appelle pas pour autant des édentés ou des aveugles». — *Cat.*, ch.10, 12a30-35. Encore : «Il y a . . . privation quand un être, devant naturellement, et dans le temps même, posséder une qualité, ne l'a pas; la cécité, en effet, est une privation, mais on ne dit pas qu'un être est aveugle à tout âge, mais seulement si, à l'âge où il devrait avoir naturellement la vue, il ne la possède pas. De même encore, un homme est appelé aveugle s'il n'a pas la vue, dans le milieu requis, par rapport à l'organe intéressé, eu égard à l'objet, et dans les circonstances où il devrait naturellement l'avoir». — *Métaph.*, V, ch.22, 1022b27-32.

dicatur, sufficit quod paternitatem actu habeat, et similiter ad hoc quod aliquid sit calidum sufficit quod habeat caliditatem. In privatione vero non sufficit quod habeatur a subiecto apto nato res illa quae formaliter est privatio, id est negatio habitus, sed oportet apponere circumstantias, scilicet quando vel ubi, etc.<sup>1</sup>

Une définition de la privation qui ferait abstraction de ces circonstances singulières ne serait ni complète ni suffisante, car c'est à une forme modifiée par ces circonstances que le sujet de la privation est naturellement apte.

2. A la deuxième difficulté on peut répondre de deux façons. Ou bien l'expression «naturellement apte» est attribuée au sujet de la privation en tant qu'il est *actuellement* privé de l'*habitus*, et alors elle ne peut signifier qu'une aptitude ou habilité radicale, et non pas prochaine. Selon saint Thomas, «in caeco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturae, inquantum est animal naturaliter habens visum; . . . »<sup>2</sup> Ou encore: «privatio quae tollit potentiam, tollit totaliter habilitatem, sicut caecitas quae tollit potentiam visivam, nisi forte secundum quod remanet habilitas vel aptitudo in radice potentiae, id est in essentia animae»<sup>3</sup>

Il faut en effet distinguer entre le sujet propre de la privation, v. g. l'œil, et le sujet éloigné, v. g. l'animal. La cécité, parce qu'elle prive l'œil de sa forme substantielle, qui est la vue, le prive du même coup de sa capacité de voir dont elle est le principe propre et immédiat. Mais elle ne prive pas l'animal de sa forme substantielle, savoir l'âme, laquelle est le principe éloigné de la puissance de voir. Il n'en est pas ainsi des contraires, qui modifient la puissance de leur sujet «secundum esse accidentale» seulement; aussi, «privatio tollit actum [idest habitum] sed non aufert habilitatem»<sup>4</sup>.

Ou bien l'expression «naturellement apte» est prédiquée du sujet de la privation considéré absolument, c'est-à-dire non pas en tant qu'actuellement privé, mais en tant que sujet commun de la privation et de l'*habitus*. C'est en ce sens qu'Aristote semble l'entendre quand il écrit: «Privation et habitus se disent du même sujet: par exemple, la vue et la cécité se disent de l'œil»<sup>5</sup>. Ainsi comprise, l'expression «naturellement apte» se dit tout aussi proprement du sujet de la privation que du sujet des contraires.

3. A la troisième difficulté il semble qu'il faut répondre que les ténèbres et la privation de la grâce ne sont pas des privations au sens tout à fait strict, si on veut bien entendre par privation au sens strict celle définie par Aristote au livre des *Catégories*. Comme le fait remarquer Cajétan dans son commentaire sur le même livre:

.. in communi. . . usu loquentium dupliciter sumitur [privatio], et uno modo dicitur privatio negatio alicujus formae in subiecto apto nato habere illam, et hoc modo tenebra dicitur privatio luminis, et ignorantia privatio scientiae, et sic privatio ponitur unum principium naturalium, in I *Physicorum*; alio modo et strictius dicitur

1. *Op. cit.*, p.91.

2. *Ia IIae*, q.85, a.2, ad 3.

3. *Q. D. de Malo*, q.2, a.12, ad 3.

4. *Ibid.*

5. *Cat.*, ch.10, 12a25-27.



privatio negatio formae in subjecto apto nato habere utramque ordine irregressibili, et hoc modo caecitas dicitur privatio visus et mors privatio vitae, et sic sumitur in hoc loco ab Aristotele privatio, ut patet ex illa particula «ordine», et ex eo quod inferius dicit, scilicet quod a privatione ad habitum non fit regressus<sup>1</sup>.

Sans doute la privation de la lumière dans l'air, de même que la privation de la grâce dans l'âme du pécheur, est plus que la simple privation d'un contraire, car «nihil ponit in subjecto»: l'air est illuminé ou il ne l'est pas; l'homme est en état de grâce ou il ne l'est pas. On peut donc difficilement dénommer les ténèbres et le péché, et incidemment l'ignorance, autrement que par le mot «privation». Mais aucune de ces privations n'est aussi radicale que la cécité, l'apodie, la surdité, la calvitie, etc., car «non aufert habilitatem subjecti»<sup>2</sup>.

Or c'est précisément la négation de l'«habilitas subjecti», de l'aptitude naturelle prochaine du sujet, qui fonde l'impossibilité de la «regressio a privatione ad habitum» dont parle Aristote. Comme l'explique saint Thomas:

Considerandum est . . . quod est duplex privatio. Quaedam quae habet immediatum ordinem ad subjectum formae, sicut tenebra habet immediatum ordinem ad diaphanum. Et inter huiusmodi privationem et formam oppositam est mutua transmutatio. Aer enim de lucido fit tenebrosus, et de tenebroso fit lucidus. Quaedam autem privatio est quae non comparatur ad subjectum formae nisi mediante forma, cum sit ut quaedam corruptio ejus; sicut caecitas est corruptio visus, mors est corruptio vitae. Et in talibus non est mutua conversio, . . .<sup>3</sup>

La corruption de la forme même du sujet, dans le cas de la privation au sens strict, entraîne nécessairement la corruption de toute aptitude naturelle prochaine du sujet à posséder cette forme, puisque celle-ci est le principe même et la cause de cette aptitude: c'est la vue qui rend l'œil capable de voir, et l'ouïe qui rend l'oreille capable d'entendre.

Par ailleurs, l'œil, organe de la vue, et l'oreille, organe de l'ouïe, étant des parties substantielles de l'animal, ne peuvent être engendrés, naturellement, qu'avec l'animal. Il est donc impossible qu'un animal aveugle recouvre naturellement la vue, bien qu'il puisse engendrer un autre animal voyant,

. . . quia deest causa quae reducere possit [in actum], formando organum, quod requiritur ad videndum<sup>4</sup>.

Et hujus ratio est, quia quaecumque materia se habet ad diversa secundum ordinem, non potest ex posteriori rediri in id quod praecedit secundum ordinem. Sicut in generatione animalis ex cibo fit sanguis, et ex sanguine semen et menstruum, ex quibus generatur animal. Non potest autem mutari ordo, scilicet ut ex semine fiat sanguis, aut ex sanguine cibus, nisi per resolutionem ad primam materiam, ex eo quod cujuslibet rei est determinatus modus generationis. Et similiter, quia materia vini non comparatur ad acetum nisi per vinum, inquantum scilicet est corruptio vini. Similiter est de mortuo et vivo, et de caeco et vidente, et caeteris: et ideo a talibus privationibus non fit reditus ad habitum, nisi per resolutionem in primam materiam<sup>5</sup>.

1. *Op. cit.*, p.89.

2. «Privatio . . . quae tollit actum, non aufert habilitatem; et talis privatio est privatio gratiae, sicut et tenebra, quae est privatio lucis ab aere».—*De Malo*, q.2, a.12, ad 3.

3. *In X Metaph.*, lect.6, n.2052.

4. *Ia IIae*, q.85, a.2, ad 3.

5. *In VII Metaph.*, lect.4, n.1753.

4. Pour répondre à la quatrième difficulté, il faut distinguer entre la considération absolue des contraires, et leur considération relative. Considérés *absolument*, c'est-à-dire abstraction faite des sujets particuliers où ils sont reçus, tous les contraires, sans exception, admettent la réversibilité, savoir le passage réciproque de l'un à l'autre. La preuve en est que pour tous les genres de contraires, y compris la santé et la maladie (toute maladie n'est pas incurable), on peut toujours trouver un ou plusieurs cas où cette «regressio» existe.

Considérés *relativement*, c'est-à-dire dans les sujets où ils sont actuellement reçus, tous les contraires ne sont pas susceptibles d'un changement réciproque: soit que la nature même du sujet l'exige, v. g. le feu est toujours chaud, la neige est toujours blanche et froide; soit qu'il y ait empêchement dû à une certaine corruption du sujet, comme dans le cas des maladies incurables. La chaleur et le froid, qui sont de simples accidents prédicables pour beaucoup de corps naturels, sont des propres du feu et de la neige, qu'ils modifient «secundum esse substantiale». Pareils sujets ne sauraient donc, sans se corrompre, être privés de ces *habitus*. Quant à la maladie, elle devient incurable par le fait d'agents contraires qui diminuent à un tel point l'aptitude naturelle de l'animal à la santé que celui-ci ne peut plus la recouvrer naturellement, même avec le concours de l'art.

5. Pour ce qui est de la mort, qui constitue la cinquième difficulté, il semble y avoir opposition entre Aristote d'une part, et saint Thomas et Cajétan d'autre part. Aristote affirme bien qu'il n'est pas nécessaire que *toujours* l'un ou l'autre des opposés privatifs se trouve dans leur sujet commun. Par ailleurs, parmi les nombreux exemples de privation qu'il donne au chapitre 10 des *Catégories* et au livre V de la *Métaphysique*, on ne rencontre pas celui de la mort. Par contre, saint Thomas et Cajétan, dans des textes cités plus haut, semblent bien considérer la mort comme une privation au même titre que la cécité.

Mais l'opposition en question n'est qu'apparente, croyons-nous. Quand saint Thomas et Cajétan mentionnent la mort comme exemple de privation, c'est dans des textes où ils expliquent cette propriété de l'opposition de privation qui consiste dans l'impossibilité d'une «regressio a privatione ad habitum»; il n'est pas question, en ces textes, de cette autre propriété des opposés privatifs, savoir qu'il n'est pas nécessaire que toujours l'un ou l'autre existe dans leur sujet commun. Or, tout comme dans le cas de la cécité, il ne peut y avoir naturellement «regressio a morte ad vitam» chez l'animal. A ce point de vue, la mort est une privation au même titre que la cécité. Mais à un autre point de vue, elle ne l'est pas, ou plus précisément elle l'est davantage, puisqu'elle nie la forme substantielle même de l'animal.

Compte tenu de cette distinction, le sens de l'expression «privation au sens strict» est affaire d'usage. Si l'on s'en tient au texte des *Catégories*,

on ne peut pas considérer la mort comme une privation au sens strict, malgré qu'elle soit une privation plus radicale que la cécité. Si, par contre, l'on s'en tient aux textes de saint Thomas et de Cajétan, et la cécité et la mort sont des privations au sens strict.

EUGÈNE BABIN.

---



## La *solertia* et la découverte des hypothèses

Le logicien anglais Schiller reproche à Aristote d'avoir négligé les problèmes de l'analogie et de l'hypothèse, d'avoir montré la façon de disposer en syllogisme des vérités déjà connues plutôt que d'étudier les procédés aptes à faire des découvertes. La logique traditionnelle, dit-il, est utile seulement pour régler les débats dialectiques; elle ne peut rien nous enseigner au sujet de la recherche scientifique. Elle néglige le rôle de l'imagination et se contente de nous donner des règles stéréotypées et stériles<sup>1</sup>.

Nous pouvons nous demander dans quelle mesure ces accusations seraient fondées. Il suffit, semble-t-il, de lire le début des *Topiques*, surtout les chapitres onze et quatorze, pour voir le grand rôle qu'Aristote attribue à l'analogie dans la découverte des propositions dialectiques. L'idée de l'hypothèse, telle qu'entendue par les modernes, lui était-elle étrangère? Si tel est le cas, est-il possible d'attribuer un sens quelconque à ces passages où Aristote indique qu'il ne faut pas mettre dans certains principes une confiance telle qu'elle nous ferait accepter n'importe quelle conséquence de leur application? Cette confiance ne doit pas nous faire oublier, dit-il, qu'il faut apprécier de tels principes selon leurs résultats et, s'il s'agit de science naturelle, selon le succès avec lequel ils expliquent les apparences sensibles<sup>2</sup>. Faudrait-il dire maintenant que dans son œuvre, dans un ouvrage comme le *De Partibus animalium* par exemple, les connaissances logiques d'Aristote ne lui servaient qu'à régler des débats purement dialectiques? Faudrait-il dire maintenant que c'est une méthode inadéquate, une mauvaise logique, qui a permis à Aristote de faire des découvertes en biologie, si importantes, voire étonnantes, pour son temps, au témoignage de l'éminent historien, Charles Singer?

Pour le moment, examinons seulement le reproche fait à Aristote d'avoir négligé le rôle de l'imagination. Ceux qui font ce reproche ne semblent pas accorder une grande importance au chapitre des *Seconds Analytiques* où Aristote traite de la *solertia* ou vivacité d'esprit.

La vivacité d'esprit, dit-il, est la faculté de découvrir instantanément le moyen terme. C'est le cas, par exemple, si en voyant que la Lune a son côté brillant toujours tourné vers le Soleil, on comprend aussitôt la cause de ce phénomène, savoir qu'elle reçoit sa lumière du Soleil; ou si, en observant quelqu'un en train de parler avec un homme riche, on devine qu'il lui emprunte de l'argent; c'est encore le fait de deviner que ce qui rend deux personnes amies c'est qu'elles ont un ennemi commun. Dans tous ces exemples, il a suffi de voir les extrêmes pour connaître aussi les moyens termes, qui sont les causes<sup>3</sup>.

---

1. F.C.S. SCHILLER, *Scientific Discovery and Logical Proof*, dans *Studies in the History and Method of Science*, édité par C. SINGER, Oxford, Clarendon Press, 1917, Vol.I, pp.235-290.

2. *De Caelo*, III, c.7, 306a5-20; *ibid*, II, c.13, 293a25; *De Generatione et Corruptione*, I, c.2, 316a5-15.

3. *Seconds Analytiques*, I, ch.34.

Pour mieux voir la nature de cet *habitus* décrit ici par Aristote, considérons, en utilisant les commentaires et développements de son disciple saint Thomas, certaines notions qui concernent les voies que peut suivre l'esprit pour progresser dans les sciences. Nous distinguons deux procédés dans l'acquisition de la science spéculative et des connaissances pratiques. Elles peuvent d'abord nous être communiquées par un autre. Dans ce cas, celui qui apprend est un *disciple* et la vertu qui le perfectionne comme tel, c'est la *docilité*<sup>1</sup>.

Quelqu'un peut aussi acquérir la science par lui-même. Deux voies sont alors possibles. Premièrement, celui qui possède certains principes pourra les appliquer à tel ou tel problème déterminé pour en tirer telle ou telle conclusion. Sa science progresse alors au moyen du syllogisme.

Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendi est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias<sup>2</sup>.

Deuxièmement, celui qui veut acquérir des connaissances par lui-même connaît, non plus des principes premiers, mais des propositions qui expriment certaines régularités découvertes dans les choses naturelles. Cependant, il lui manque un principe apte à expliquer ces faits et à dire provisoirement le pourquoi de ces régularités. Sa connaissance progressera s'il peut inventer une hypothèse qui puisse jouer ce rôle, sauver les apparences sensibles et conduire à la découverte de nouveaux faits.

Alio modo inducitur ratio, quae non sufficienter probat radicem, sed quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes: non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent<sup>3</sup>.

Pour les anciens, l'*habitus* qui aide l'*inventeur* en tant que tel, en lui permettant de découvrir les moyens termes, s'appelle *solertia*<sup>4</sup>. C'est une qualité qui perfectionne l'intelligence quand elle se porte tant sur les choses pratiques que spéculatives, tant sur les choses contingentes que nécessaires<sup>5</sup>. Elle lui permet de déceler rapidement tout aussi bien la cause qui rend deux personnes amies que le moyen terme qui sert à démontrer l'immortalité de l'âme<sup>6</sup>.

1. «Quare autem addit [Aristoteles] non per ipsum, ostendit subdens, quia sicut in scientia contingit quod aliquis per seipsum acquirat eam, et hoc vocatur invenire; quandoque vero non per seipsum sed ab alio, et hoc vocatur addiscere; ita contingit quod aliquando aliquis decipitur a seipso, aliquando ab alio; et hoc proprie opponitur ei quod est addiscere».—S. THOMAS, *In V Physicorum*, lect.8, n.9.

2. S. THOMAS, *Q. D. de Veritate*, q.11, a.1, c.

3. S. THOMAS, *Ia*, q.32, a.1, ad 2.

4. «Secundo [consideranda est] ipsa cognitionis acquisitio, quae fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet docilitas; vel per inventionem, et ad hoc pertinet eustochia, quae est bona conjecturatio; hujus autem pars... est solertia, quae est velox conjecturatio medii...».—S. THOMAS, *Ia IIae*, q.48, a.1, c.

5. «Sciendum... quod solertia est inventio medii sine perspecto tempore tam in operativis quam in speculativis, tam per inventionem, et ad hoc pertinet eustochia, quae est bona conjecturatio; hujus autem pars... est solertia, quae est velox conjecturatio medii...».—S. THOMAS, *In III Sententiarum*, d.33, q.3, a.1, sol.4.

6. «Solertia non solum se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis; puta cum aliquis videns aliquos alicui amicos factos, conjecturando putat eos fuisse inimicos ejusdem...».—S. THOMAS, *Ia IIae*, q.49, a.4, ad 1.

Dans le domaine du pratique, la *solertia* peut être considérée comme une partie d'un *habitus* plus général que les anciens appelaient *eustochia*. Cet *habitus* confère à l'esprit la capacité de découvrir le meilleur parti à prendre quand une situation imprévue se présente et qu'il est impossible de délibérer longuement. L'*eustochia* embrasse tout l'ensemble d'une situation. Si elle tend plus précisément à découvrir le pourquoi de cette situation, elle prendra le nom de *solertia*.

Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio, ita solertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam aestimationem per seipsum; ita tamen ut solertia accipiat pro eustochia, cuius est pars. Nam eustochia est bene conjecturativa de quibuscumque; solertia autem est «facilis et prompta conjecturatio circa inventionem medii»<sup>1</sup>.

Demandons-nous maintenant de quelle façon ces deux *habitus* perfectionnent l'esprit. Ils lui confèrent une promptitude qui permet de saisir rapidement le nœud d'une situation, de faire d'heureuses conjectures, de procéder en devinant plutôt qu'en suivant un raisonnement long et rigoureux. La *solertia*, plus spécialement, permet une vue prompte et facile du moyen terme, de la cause qui explique la connexion du prédicat et du sujet. Elle découvrira cette cause, même si nous ne pouvons pas accorder beaucoup de temps à l'étude et à la délibération<sup>2</sup>.

Qu'est-ce qui conditionne l'existence et favorise le développement de ces *habitus*? Comme nous appelons *habitus* une disposition stable acquise par la répétition des actes, devons-nous en conclure que n'importe qui peut acquérir l'*eustochia* et la *solertia* à la seule condition de s'y appliquer? Ou bien, présupposent-elles des dispositions naturelles plutôt exceptionnelles et que l'on rencontre assez rarement chez les hommes?

Notons qu'une disposition peut être dite naturelle à deux points de vue. Premièrement, la nature fournit à l'homme certaines dispositions en tant qu'il appartient à telle espèce. Du fait qu'il est animal raisonnable, tout homme possède la capacité de connaître les premiers principes. Deuxièmement, nous recevons de la nature certaines aptitudes en tant que nous sommes des individus. A cause de sa complexion personnelle, par exemple, Socrate est plus ou moins disposé à une bonne santé. Suivant leur bonne ou leur mauvaise qualité, ces dispositions organiques facilitent ou entravent l'exercice des puissances rationnelles. Ces aptitudes naturelles facilitent à tel homme l'acquisition de la science, à tel autre l'acquisition de la force, à un troisième l'acquisition de la tempérance<sup>3</sup>.

1. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.49, a.4, c.

2. «Eustochia, idest bona conjecturatio est sine rationis inquisitione et est veloc».—S. THOMAS, *In VI Ethicorum*, lect.8 (ed. PIROTTA), n.1219. «Solertia est quaedam subtilis et facilis conjecturatio medii, propter quod aliquid evenit, et hoc quando non habet magnum tempus ad perspicendum vel deliberandum... Solertia est quaedam perspicacitas velociter apprehendi medium».—S. THOMAS, *In I Posteriorum Analyticorum*, lect.44, n.12.

3. Oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo ex natura speciei; alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus; ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei;



Cependant, nous remarquons que les dispositions que la nature nous fournit à titre spécifique sont réparties assez également parmi les hommes. Par contre, les ébauches d'*habitus* que l'homme reçoit de la nature en tant qu'individu varient considérablement d'une personne à l'autre. Même si la répétition des actes favorise le développement de la science, de l'art et des vertus morales, ces *habitus* requièrent des aptitudes réparties assez inégalement chez les hommes.

Il est même des *habitus* qui ne peuvent se former que chez des hommes exceptionnellement doués. L'application constante et méthodique ne favorise leur développement que dans une faible mesure. Leur existence requiert des aptitudes innées et rares, une complexion organique très parfaite et que peu d'hommes possèdent. En somme, elle requiert chez l'individu une détermination déjà rigoureuse par rapport à l'objet de ces *habitus*. La sagesse spéculative, l'art poétique (*poeta nascitur*), la libéralité et la magnanimité supposent chez ceux qui les possèdent des aptitudes naturelles spéciales. Il en est de même de la *solertia*. «*Solertia magis dependet ex naturali ingenio quam ex assuetudine*»<sup>1</sup>.

D'après les anciens, l'*eustochia* et la *solertia* dépendent de la subtilité des «esprits», de la force et de la souplesse de l'imagination qui peut former rapidement des phantasmes, de la délicatesse et de la précision des sens. Les connaissances scientifiques et l'expérience acquise viendront ensuite perfectionner ces aptitudes naturelles et faciliter leur exercice<sup>2</sup>.

Notons aussi que d'autres *habitus* devront accompagner l'*eustochia* et la *solertia* pour les maintenir dans de justes limites. Plus un homme est doué d'une imagination puissante, lui permettant d'évoquer rapidement de nombreuses conjectures, plus il devra posséder de circonspection pour

---

id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui; quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum. Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem: secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum; quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidem naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem; secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarumdam partium corporis ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivae vires deserviunt; et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum: quia natura determinatur ad unum; consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias».—S. THOMAS, *Ia IIae*, q.63, a.1, c.

1. S. THOMAS, *In III Sent.*, dist.33, q.3, a.1, sol.4.

2. «[Eustochia] contingit enim aliquibus ex hoc quod habent promptum iudicium intellectus vel sensitivae partis ad recte existimandum de aliquo, propter subtilitatem spirituum, et bonitatem imaginationis, et puritatem sensitivorum organorum. Cooperatur etiam ad hoc multa experientia».—S. THOMAS, *In VI Ethic.*, lect.8, n.1219.

faire un bon choix parmi ces conjectures. A propos de la prudence, Cajétan note

quod eustochia plurimum confert prudentiae si comites habeat alias partes praecipue circumspectionem et cautionem; nec ita sibi credat ut docilitatem aspernetur. Habet enim multum periculum annexum propter ipsius excellentiam: praesertim ubi plures successus prosperos habuit<sup>1</sup>.

Peut-on dire maintenant que la *solertia* telle que décrite par les anciens est précisément l'*habitus* qui aide le savant dans la découverte des hypothèses? Peut-on dire qu'elle correspond à ce que les modernes appellent l'imagination créatrice? La raison suivante nous permet de répondre affirmativement. La *solertia*, en effet, nous aide à découvrir facilement et rapidement le moyen terme qui est cause, la *ratio*. Mais saint Thomas enseigne aussi que cette *ratio* est de deux sortes. L'une d'elles est suffisante comme preuve tandis que la seconde ne l'est pas. Et cela parce que cette deuxième preuve procède par la position d'hypothèses que nous jugeons bonnes si elles sauvent les apparences. Mais il reste que telle hypothèse n'est pas nécessairement la seule à bien sauver les apparences<sup>2</sup>.

L'hypothèse et le moyen terme disent tous deux le pourquoi, et partant, peuvent tous deux être l'objet de la *solertia*. Comme le moyen terme dit le pourquoi de la connexion du prédicat et du sujet, ainsi l'hypothèse dit le pourquoi des propositions expérimentales ou de leur connexion. Il y a cette différence que le pourquoi donné par le moyen terme dans la démonstration est nécessaire tandis que l'hypothèse ne fournit qu'une explication provisoire.

Certains seront peut-être tentés de reprocher aux anciens de n'avoir pas fait une étude très étendue de la *solertia* ou vivacité d'esprit<sup>3</sup>. Mais ce reproche montrerait seulement que ceux qui le font n'ont pas bien compris la nature de cet *habitus*. En effet, il est passablement futile de vouloir déterminer des règles qui donneraient de la sagacité à un esprit mal doué par la nature sous ce rapport.

Après avoir examiné l'histoire des sciences pour en déterminer la méthode, William Whewell arrive sur ce point à la conclusion suivante: la manière dont procède l'imagination créatrice

passé toute règle et ne saurait s'exprimer sous forme de définitions. Il serait difficile ou impossible de mettre en formule les habitudes de pensée qui ont conduit Archimède à rapporter les conditions de l'équilibre du levier à la conception de *pression*...; ou celles qui ont poussé Pascal à faire usage de la conception de la *pesanteur de l'air*...; ou celles qui ont déterminé Vitellon et Roger Bacon à rapporter le pouvoir grossissant d'une lentille convexe à l'inflexion des rayons lumineux vers la perpendiculaire par la *réfraction*... Ce sont là ce qu'on appelle ordinairement de ces traits heureux et inexplicables du génie inventif; et ils sont bien tels, sans aucun doute. Il n'y a pas de règles qui puissent nous garantir un succès semblable dans de nouveaux cas, ou donner à des hommes moins bien doués le pouvoir de faire de tels progrès dans la connaissance<sup>4</sup>.

1. In *IIam IIae*, q.49, a.4.

2. *Ia*, q.32, a.1, ad 2.

3. Cf. SCHILLER, *loc. cit.*, p.252.

4. *De la construction de la science* (*Novum organon renovatum*, II), trad. R. BLANCHÉ, Paris, Vrin, 1938, pp.50-51.

Nous pourrions citer certains textes d'auteurs modernes concernant la sagacité, la vivacité d'esprit ou, selon la terminologie des anciens, la *solertia*. Ces textes montreraient deux choses: premièrement que ces modernes ont apporté plus de détails, plus d'exemples dans leurs exposés; deuxièmement, par contre, qu'ils n'ont pas envisagé la *solertia* d'un point de vue architectonique en l'opposant à la docilité et en montrant qu'elle peut avoir pour objet soit une *ratio* certaine, comme dans le cas de la démonstration, soit une *ratio* seulement plausible et provisoire, comme dans le cas du raisonnement par hypothèses.

EMILE SIMARD.

---





# EXTRAITS

DU

## LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

LIONEL AUDET, <i>Notre participation au sacerdoce du Christ: étude sur le caractère sacramentel</i> .....	\$0.75
ALPHONSE-MARIE PARENT, <i>La connaissance du bien et du mal</i> .....	0.10
HENRI PICHETTE, <i>Considérations sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique</i> .....	0.50
STANISLAS CANTIN, <i>Henri Bergson et le problème de la liberté</i> .....	0.40
NORMAND MARCOTTE, S.M., <i>The Knowability of Matter «secundum se»</i> .....	0.15
HENRI LEGAULT, C.S.V., <i>La critique marxiste de la religion</i> .....	0.50
EUGÈNE BABIN, <i>L'objet de l'intuition sensible selon Kant et l'objet de la physique mathématique</i> .....	0.10
CHARLES DE KONINCK, <i>La dialectique des limites comme critique de la raison</i> ..	0.10
CHARLES DE KONINCK, <i>Chance and Fortune</i> .....	0.10
CHARLES DE KONINCK, <i>Notes sur le Marxisme</i> .....	0.10
CHARLES DE KONINCK, <i>In Defence of Saint Thomas: A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good</i> .....	1.00
FRANCIS WILLIAM KEARNEY, O.F.M., <i>On Cassirer's Conception of Art and History</i> .....	0.25
CLÉMENT LOCKQUELL, F.E.C., <i>Homère, poète théologien</i> .....	0.15
CHARLES DE KONINCK, <i>Sciences sociales et sciences morales</i> .....	0.10
AURÈLE KOLNAI, <i>Le mythe des «enfants de la lumière»</i> .....	0.10
MARIE-DE-LOURDES, R. J.-M., <i>Essai de commentaire critique sur l'«Enquiry Concerning Human Understanding» de David Hume</i> .....	0.80
EDMOND GAUDRON, O.F.M., <i>Pour l'interprétation de la pensée préaristotéli-cienne: à propos de Parménide</i> .....	0.15
AURÈLE KOLNAI, <i>Le culte de l'«homme commun» et la gloire des humbles</i> .....	0.40
PIERRE HYACINTH CONWAY, O.P., <i>The Emancipation of Man in Latin Averroism and the Negation of Immortality</i> .....	0.15
JACQUES DE MONLÉON, <i>Notes sur le «Cogito»</i> .....	0.15
ROBERT MORENCY, S.J., <i>L'activité affective selon Jean de Saint-Thomas</i> .....	0.35
BERNARD FLYNN, <i>The Notion of Formal Logic</i> .....	0.10
STANISLAS CANTIN, <i>L'âme et ses puissances selon Aristote</i> .....	0.25
CHARLES DE KONINCK, <i>Quaestiunculae: Utrum Mater Dei possit dici causa Dei et origo Dei?—Sanctifying Grace and Common Good.—A propos de l'expres-sion «communisme chrétien»</i> .....	0.10
EUGÈNE BABIN, <i>Nature de l'êxis opposée à la privation selon Aristote</i> .....	0.10
EMMANUEL TRÉPANIER, <i>La philosophie de la nature porte-t-elle sur des séparés ou des non-séparés?</i> .....	0.10
EMILE SIMARD, <i>La «solertia» et la découverte des hypothèses</i> .....	0.10

Toute correspondance doit être adressée à Mgr A.-M. Parent,  
secrétaire de la faculté de Philosophie, Université Laval,  
Québec, Canada







